العلّامة محمّد تقي المدرّسي

العرفان الإسلامي

بين

نظريات البشر وبصائر الوحي

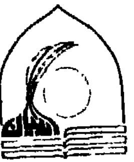
دار البيان العربي

العرفان الإسلامي



الطبعة الثالثة

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م



دار البيان العربي

حارة حريك - خلف بنك بيروت والبلاد العربية: بناية سيتي ط ٣ . ت٨٢١١٤٢ - ص . ب ٢٥/٩٧ و ١١٣/٥٧٨٩ بيروت - لبنان تلفاكس ٨٦٣٤٦١ تلكس BACHAIR LE ٢٢١٧

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبينا محمد وآله الطاهرين ، وسلام على عباد الله الصالحين .

وبعد ،

في زحمة الأحداث السياسية الساخنة ـ كالتي تحيط بنا اليوم ـ يجب ألاَّ نغفل عن الثقافة ، وعن التيارات الفكرية التي تجتاح الساحة على حين غفلة ، ولعلَّ بعضها لا يقل أهمية أو خطراً عن كثير من الأحداث السياسية البارزة ، ولعلّ واجب العلماء في الدفاع عن حدود العقيدة ، ومعاقل الفكر السليم أعظم من واجب المجاهدين في الدفاع عن حدود البلاد ، أو ليس مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء كما قال النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) ؟

حقاً : أن دفاع المجاهدين عن استقلال الأمة ، وسلامة أراضيها لا يعني شيئاً لو أن التيارات الثقافية تلصصت إلىٰ أدمغة الأمة ، وسرقت استقلالها .

وكلُّ يؤتيهم الله أجراً عظيماً ، العلماء والمجاهدين . وحقولُ الفكر كثيرة إلاَّ أنَّ حقل الحكمة والفلسفة العامة هو الحقل الأهمّ .

والخطر الذي يُهدد صفاء ثقافتنا الاسلامية في هذا الحقل عظيم وهو خط الانتقائية في أصول الفكر الإسلامي ، والتي اجتهد أئمة الهدى لتوضيحها أو

تفسير آيات الذكر وأحاديث الرسول فيها .

كما بذل الفقهاء الكرام ـ رضوان الله عليهم ـ المزيد من الجهد في سبيل تبويب أخبار الهداة من آل الرسول في أسفار عظيمة كالكتب الأربعة ، والتي جاءت تحدياً لموجة الأفكار الضالة التي اجتاحت العالم الإسلامي في تلك العصور ، وبالذات شيخنا الأعظم محمد بن يعقوب الكليني الذي ألّف سفره العظيم « الكافي » لهذه الغاية كما يبدو من مقدمة الكتاب .

ولقد لاحظت في إجازات مشايخنا تحذيراً شديداً من الأفكار المنحرفة ، مما يدل على أن علماءنا الأبرار كانوا قد عقدوا العزم على الدفاع عن أصول الفكر الإسلامي[١] .

وإن كثيراً من المسلمين اليوم يتعرضون لخطر الانحراف عن أصول الفكر الاسلامي إلى بعض الأفكار الانتقائية المستوحاة من الثقافات الأوروبية الحديثة ، أو الفلسفات اليونانية القديمة . والسبب هو انفتاحهم غير المحدود عليها دون الرجوع إلى مصادر الفكر السليم لاتخاذها ميزاناً بين الحق والباطل .

من هنا رأيت من الضروري أن ابتعد كل يوم قليلاً عن عالم الأحداث الساخنة لأستريح إلى حقل الحكمة الاسلامية ، الذي كنت أحن إليه منذ أن ألّفت قبل خمسة عشر عاماً كتابي : « الفكر الاسلامي مواجهة حضارية » .

---

(١) جاء في كتاب « مستدرك الوسائل للعلامة النوري (ره) » حول بعض العلماء ما يلي :
وأمّا اطلاعه وكمال معرفته بعلم الفلاسفة وحكمتها وعلم التصوف وحقيقته فغير قادح في جلالة شأنه ، فإن أكثر علمائنا من القدماء والمتأخرين قد حققوا هذين العلمين ونحوهما من الرياض والنجوم والمنطق . وهذا غني عن البيان . وتحقيقهم لتلك العلوم ونحوها ليس للعمل بأحكامها وأصولها والاعتقاد بها . بل لمعرفتهم بها والاطلاع على مذاهب أهلها (المستدرك ج ٣ ، ص ٣٦٥) .
انك ترى أن العلم بهذه الثقافات كاد يكون قدحاً في الشخص لولا أنه كان مجرداً عن التأثر بها . .

وقد وفقت والحمد لله لانجاز جزء مما كنت أتمنى إنجازه في هذه البحوث ، ذلك الجزء الذي يتعلق بتاريخ العلوم العقلية عند المسلمين ومباحث الوجود والفيض ، بينما لم أوفق لانجاز بقية البحوث التي تشمل مباحث العلم والعقل والارادة والبداء وما يرتبط بالحكمة من الطبيعات . وآمل أن يوفقني الله سبحانه لانجاز البقية في الوقت المناسب إنشاء الله .

وما أرجوه من أصحاب الفكر هو لفت نظري إلىٰ الأخطاء التي يجدونها لدى مطالعتهم للكتاب .

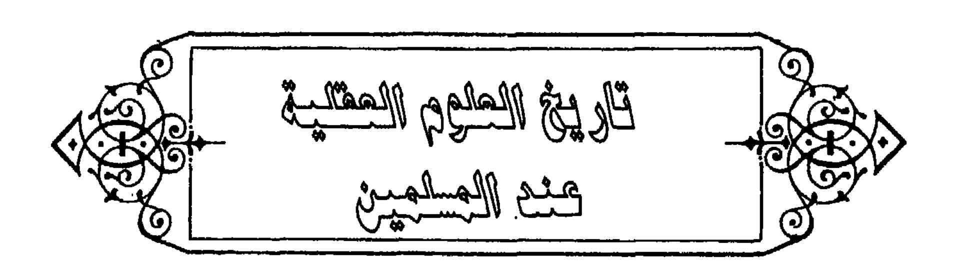
وفي الختام أشكر إخوتي في المكتب الذين ساعدوني على إنجاز هذا الكتاب وأجهدوا أنفسهم في إعداده للطبع .

نسأل الله العليّ القدير أن يوفقنا جميعاً لمجابهة البدع ، ونشر الثقافة الاسلامية الأصيلة ، ويجعل جزاء ذلك رضاه والجنة .

٢٦ / رمضان / ١٤٠٥ هـ

محمد تقي المدرسي

القسم الأول عن :

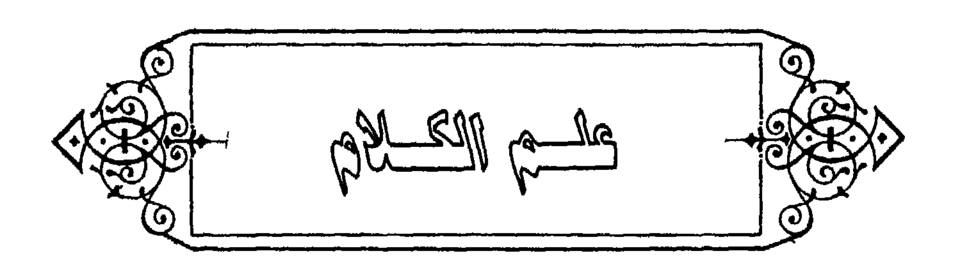


علم الكلام

الفلسفة عند المسلمين

التصوف عند المسلمين

البحث الأول عن :



تمهيد :

سوف نتحدث ـ بإذن الله ـ عن اسمه وموضوعه ومقارنته بالفلسفة وتاريخ نشوئه والمؤثرات الداخلية والخارجية التي انعكست عليه ، وبالتالي موقف أئمة الهدى (عليهم السلام) منه ومن موضوعاته .

(١)

ما هو علم الكلام ؟ :

الاسم : يسمى هذا العلم بعدة أسماء هي : علم الكلام ، الفقه الأكبر ، أصول الدين ، علم النظر والاستدلال ، علم التوحيد والصفات[١] .

ولكن أبرز أسمائه هو الكلام ، ونتساءل لماذا سمي به ؟

هناك آراء عديدة أبرزها :

١ ـ بما أن أشهر موضوع تناوله هـذا العلم كان كـلام الله عزّ وجـل وأنه مخلوق أم قـديم ، هـذا الجـدل الـذي شغـل المسلمين ، أكثـر من قـرن من الزمان ، سُمِّي العلم بعلم الكلام ، أي العلم الذي يدور أساساً حول محـور كلام الله[٢] .

٢ ـ لأن المؤلفين في هذا الموضوع وضعوا في عنوان واحد مختصر كل موضوع عبارة ـ كلام في أن الموضوع الكذائي ، كما نقول نحن اليوم ، فصل

---

(١) راجع الشهرستاني الملل والنحل(القسم الأول ص ٤٧) ، عنه الدراسات ، ص ٦١ .

(٢) عند الحديث عن موقف ائمة الهدى (عليهم السلام) من علم الكلام سوف نثبت إن شاء الله بعض الأحاديث حول هذا الموضوع . .

في الموضوع الكذائي ، سمي هذا العلم بعلم الكلام .

٣ ـ لأن هذا العلم جاء تحدّياً للفلسفة وأنصار الفلسفة ، فقد بدأوا علمهم بما أسموه المنطق ، إذ سمّى علماء هذا العلم علمهم بـ (الكلام) وهو متناسب مع معنىٰ المنطق .

وإذا قبلنا هذا الرأي ، فإنه يدل على مدى التشابه بين الفلسفة وعلم الكلام .

بل يدلّ على حالة ردّ الفعل عند المتكلمين تجاه الفلسفة(٣) .

موضوع علم الكلام :

لقد عرّفه البعض بأنه علم يمكن بواسطته إثبات العقائد الدينية بالحجج ، ودفع الشبهات ، وإلزام الخصم بإقامة البراهين القطعية(٤) .

وقال البعض إنه يهدف إثبات الحقائق الدينية ببراهين عقلية .

وربما نستوحي من تعاريف علم الكلام عدة خصائص فيه هي التالية :

١ ـ انه يستوحي من الفلسفة مناهجها العقلية .

٢ ـ يستوحي من الشريعة الغاية والهدف .

٣ ـ يقوم علىٰ أساس إلزام الخصم ، فهو أساساً لم يكتب للناس بقدر ما كتب لأصحاب الشبهة الذين افتتنهم علم الفلسفة .

العلاقة بين علم الكلام والفلسفة

بالرغم من أن علم الكلام كان ذا نشأة داخلية ، وكان مختلفاً عند

---

(٣) راجع الملل والنحل للشهرستاني . ج ١ ، ص ٢٩ والمواقف لـ(أيجي) ج ١ ص ٤٨ .
(٤) المواقف : ج ١ ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

الأقدمين عن الفلسفة ، حتىٰ أنهم اعتبروا المتكلمين فريقاً آخر في مقابل فريق الفلاسفة ، إلا أن آثـار الفلسفة علىٰ علم الكـلام كانت كبيـرة ، ونستطيـع أن نلخصها فيما يلي :

١ ـ إنّ أحد أسباب نشوء وانتشار علم الكلام ، هو تحدي الفلسفة والآراء التي طرحتها في الساحة ، ولذلك كان تقليد علماء الكلام للفلاسفة في كثير من المسائل يبدو طبيعياً .

٢ ـ إن علم الكـلام استـوحىٰ منهجـه العلمي من الفلسفـة ابتـداءاً من المنطق الأرسطي إلى مناهج الجدل وطبيعة الحجج .

وربما يعزى فشل علماء الكلام في تحدي الفلاسفة في كثير من الأبواب إلى هـذا السبب ، لأنهم سلموا للفـلاسفة بـالمنهج الخـاطىء في المعرفـة ، وأرادوا استخـدام أسلحتهم ضـدهم ، وكـانت الفلسفـة أقـدر علىٰ أستخـدام سلاحها منهم ـ وبتعبير آخر ـ إن من سلّم بالمنهج الخاطىء كان عليه أن يسلّم بالآراء الخاطئة التي يفرزها مثل ذلك المنهج .

وقد انتبه الفقهاء الأوائل إلى هذه المفارقة ، وشكك بعضهم في المنهج الفلسفي للمعرفة أساساً ، وتركه إلىٰ المنهج القرآني المتميز كلياً عنه[٥] .

٣ ـ إن علم الكلام استدرج شيئاً فشيئاً إلى حيث الفلسفة ، لا في المنهج فقط ، وإنما أيضاً في اقتبـاس مفردات البحث ، وآراء الفـلاسفة فيهـا ، وكما يقول (د . الالوسي) :

« إن علم الكلام نفسه بعد القرن الخامس الهجري صـار يعالـج قضايـا بمنهج وبروح أقرب إلىٰ منهج الفلاسفة ، وصار يُعنى بآراء اليونان والفـلاسفة

---

(٥) راجع كتاب (المنطق الاسلامي) للمؤلف والفصل الأول من كتاب (الفكر الاسلامي) مواجهة حضارية للمؤلف أيضاً . .

المسلمين ، كما تبين جملة من موضوعاتهم »[٦] .

الفروق الأساسية بين علم الكلام والفلسفة :

ومع ذلك تبقىٰ هناك فروق أساسية بين الفلسفة وعلم الكلام نلخصها فيما يلي :

أ ـ إن هدف الفلاسفة كان البحث عن الموجودات ، بما هي هي . . بينما كان هدف علماء الكلام الدفاع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية (المستوحاة من المنهج الأرسطي) .

ب ـ اعتمد الفلاسفة كثيراً علىٰ المصادر الأجنبية وقدسوا آراء الفلاسفة اليونانيين ، بينما اعتمد علماء الكلام علىٰ النقل وعلىٰ آراء علماء المسلمين .

ج ـ لم تخرج آراء علماء الكلام عن الإطار العام للإسلام من حيث خلق العالم لا من شيء ، ومجمل صفات الباري عزّ وجل ، بينما اشتطت الفلسفة إلى آراء بعيدة جداً عن الإسلام في القول بنظرية الصدور وما أشبه ، ولقد تهرب الفلاسفة عن النصوص الشرعية بتأويلات بعيدة جداً[٧] .

نشأة الكلام . . العوامل والمؤثرات :

عندما نقول العوامل ، فإننا نقصد الأسباب المباشرة ، إما المؤثرات في العوامل المساعدة لنشأة علم الكلام فسوف نخلطهما ببعضهما ، ونذكر مجموعة العوامل والمؤثرات من دون ذكر الأولويات ، لأن الفصل بين العامل والمؤثر ، وكذلك الفصل بين العامل الأهم وغيره ليس معروفاً بالضبط ، وليس فيه فائدة كبيرة لمثل بحثنا الموجز .

ومن جهة أخرى حين نذكر المؤثرات لا يعني أن آثارها دائماً إيجابية ، بل

---

(٦) المصدر دراسات : ص ٥٩ .

(٧) المصدر : ص ٦٠ ، ٦١ .

قد يأتي موضوع معين في علم الكلام ، كردّ فعل لمؤثر نصرانيّ أو يهوديّ أو يونانيّ .

إلاّ أن المؤثرات كانت ذات انعكاسات مباشرة علىٰ بلورة شخصية علم الكلام ، وحتىٰ حين يكون التأثير سلبياً ، فإنه يعني نوعاً من التفاعل الإيجابي ما دام علم الكلام ليس إلاّ ردّ فعل ساذج لتيار الفلسفة الأجنبية ، أي أنه لما أراد أن يحاربَ الفلسفة بسلاحها ، اعترف من حيث لا يدري بشرعية هذا السلاح ، ووقع لذلك في محاذير عديدة .

ونقسم العوامل والمؤثرات إلىٰ داخلية وخارجية ، لإيماننا بأنهما اشتركا معاً في علم الكلام ، سواء في مرحلة التأسيس أو في مراحل التكامل(٨) .

وقبل أن نمضي قدماً في بيان المؤثرات الداخلية لا بد أن نلقي نظرة خاطفة علىٰ وضع العقائد في العهد الإسلاميّ الأول ، منذ بزوغ شمس الإسلام من أفق المدينة المنورة ، وحتىٰ بدايات العهد الأموي .

عقائد المسلمين في عهد الرسول (ص) :

كان المسلمون علىٰ عهد الرسول (ص) مستغنين بالقرآن الحكيم ، وبتفسيره على لسان الرسول الأمين .

وكان وقع آيات القرآن الكريم علىٰ نفوس كثير منهم يشبه ماء السماء ، حين يهبط علىٰ أرض عذراء .

ولذلك لم يختلفوا في مسائل العقائد إلاّ نادراً .

« وتكاد المصادر القديمة تجمع علىٰ أن المسلمين زمن الرسول لم يكونوا

---

(٨) يرى البعض أن المؤثرات الداخلية هي الأساس ، بينما يرى الآخرون أن المؤثرات الخارجية هي الأهم . ونرى أن المؤثرات الخارجية كانت بمثابة منبه أثارت الشعور بالحاجة إلى علم الكلام .

يختلفون في مسائل العقيدة الرئيسية ، مثل : وجود الله وصفاته ، ولم يبحثوا في هذه المسائل » .

« ويرجع (التفتازاني) نزعة التوقف هذه إلىٰ صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من الرجوع إلىٰ الثقاة »[٩] .

إلا أن السبب الرئيسي لذلك كان مستوى الإيمان الذي بلغوه بفضل القرآن الحكيم والذي بلغه جمهور فقهاء الاسلام من بعدهم ، فلم يختلفوا هم أيضاً في المسائل الرئيسية للعقائد .

وإذا استثنى علماء الكلام والفلاسفة المقلدون للتيار الأجنبي ، فإن علماء الإسلام عبر القرون الأربعة عشر الماضية لم يختلفوا في أصول العقائد التي جاء بها القرآن واتبعهم أكثر المسلمين[١٠] .

الكلام في العهد الاسلامي الأول :

كانت المشاكل السياسية التي سادت الحياة الاسلامية في أخريات أيام الخليفة الثالث وكامل عهد الامام عليّ (عليه السلام) سبباً رئيسياً لظهور علم الكلام .

« وهو أمر تكاد تذكره جميع كتب الفرق الاسلامية التاريخية »[١١] .

---

(٩) دراسات : ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(١٠) حين اتصل الفكر الاسلامي بالثقافة الغربية بعد النهضة الأوروبية ، حاول مفكرون غربيون الايحاء بأن المسلمين لم يكونوا سوى جسور للثقافة اليونانية إلى العرب ، ولذلك أحيوا ولا يزالوا ذكرى الفلاسفة المسلمين ، ومشى بعض المسلمين المتأثرين بهم وراء هذا السراب .

(١١) المصدر : ص ٧٢ .

ويذكر المؤرخون حديثاً ، يدل علىٰ أن البحث حول القضاء والقدر كان شائعاً علىٰ عهد الامام علي (عليه السلام) . . والحديث كالتالي :

روي عن عليّ بن محمد العسكري (عليه السلام) في رسالته إلى أهل الأهواز في نفي الجبر والتفويض أنه قال :

روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه سأله رجل بعد انصرافه من الشام فقال :

(يا أمير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا عن الشام ؟ أبقضاء وقدر ؟ فقال له أمير المؤمنين : نعم . . يا شيخ ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من عند الله وقدر ، فقال الرجل : عند الله احتسب عنائي ، والله ما أرى لي من الأجر شيئاً .

فقال عليّ (عليه السلام) : بلى لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم ذاهبون ، وعلى منصرفكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين .

فقال الرجل : وكيف لا نكون مضطرين والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا ؟! .

فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : لعلك أردت قضاءاً لازماً وقدراً حتماً ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، والأمر من الله والنهي ، وما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا مَحْمَدة لمحسن ، ولا كان المحسن أولى بثواب الاحسان من المذنب ، ولا المذنب أولى بعقوبة الذنب من المحسن ، تلك مقالة إخوانِ عبدةِ الأوثان ، وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ، وشهداء الزور والبهتان ، وأهل العمى والطغيان ، هم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله تعالى أمر تخييراً وكلّف يسيراً ولم يُعْصَ مغلوباً ، ولم

يُطَع مكرهاً ولم يرسل الرسل هزلاً ، ولم ينزل القرآن عبثاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً .

﴿ ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ﴾ .

ثم تلى عليهم : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلَّا إياه ﴾)[١٢] .

وهناك ملاحظتان :

الملاحظة الأولى :

أن الحديث يدل على أن مسألة القضاء والقدر كانت مثارة في أوساط الأمة حيث أن أمير المؤمنين (عليه السلام) فصَّل الحديث فيها ، وكأنه يشير إلى طائفة معينة كانت موجودة في الأمة هاجمها الإمام بشدة ، وسماهم إخوان عبدة الأوثان ، وجنود الشيطان ، وخصماء الرحمٰن . . و . . و . .

ويبدو أن الإمام نَعَتَ هذه الطائفة بست صفات ذميمة :

الأولى : نعتهم بأتباع الأفكار الدخيلة « إخوان عبدة الأوثان » .

الثانية : نعتهم بدعوتهم للفساد والتحلل عن المسؤوليات الشرعية وهي دعوة الشيطان « وجنود الشيطان » .

الثالثة : نعتهم بمخالفتهم للخط المستقيم « وخصماء الرحمٰن » .

الرابعة : نعتهم بوقوفهم إلى جانب أهل البغي والظلم من الأثرياء المفسدين وغيرهم « وشهداء الزور والبهتان » .

الخامسة : نعتهم بالانحراف الثقافي « أهل العمى والطغيان » .

السادسة : نعتهم بأنهم يشكّلون أعظم خطّ انحرافي في الأمة ، فقال :

---

(١٢) احتجاج الطبرسي : طباعة بيروت مؤسّسة الاعلمي : ص ٢٠٨ .

« هم قدرية هذه الأمة ومجوسها » .

الملاحظة الثانية :

إن فكرة الجبر هي السّمة الظاهرة لمجمل الاتجاه الثقافي المناهض للدين الإسلامي ، ولذلك اختارها الإمام عليّ (عليه السلام) ، لتعريف المسلمين بخطورة هذا الاتجاه الفاسد فسماهم مجوس هذه الأمة ، ولذلك ترى المؤرخين الأوائل ينعتون هذا الاتجاه بهذه السمة ، وقد سبق الحديث عن تبني (معاوية) والسلطات الأموية من بعده للقائلين بالجبر ، ولا ريب أن القول بالجبر كان ضمن القول بمجموعة أخرى من الأفكار الفلسفية ، ولكن إنما خصت بالذكر دون غيرها لأن المنطلق النفسي للابتعاد عن البصائر الالهية والاعتقاد بالأفكار الفلسفية ، إنما هو التحلل من المسؤوليات التي يفرضها الإسلام على الإنسان .

ولذلك تجد أن موقع هؤلاء يكون غالباً عند أصحاب الهوى والسلاطين والمترفين .

وإذا عرفنا أن المسؤوليات السياسية هي من أعظم المسؤوليات التي يفرضها الدين للمحافظة على استقامة الأمة ، وحرية الانسان واستقلاله ، فإننا نستطيع أن نعرف ببساطة ، السبب الذي دفع الحكام الجائرين إلى تبنّي أفكار الجبر وتشجيع الأفكار الغريبة التي تشوش على الأمة رؤيتها السياسية ، وتكرّس هيمنتهم على الناس .

علم الكلام في عهد الأمويين :

ولم يكن الحزب الأموي الذي جاء تحدياً جاهلياً صارخاً ضد القيم الإسلامية ، يملك قاعدة فكرية في مواجهة الحركة الرسالية التي كان أهل البيت (عليهم السلام) يقودونها متمسكين بهدى القرآن وسنة الرسول ونور الإلهام .

لذلك كان هذا الحزب يشجع الالتقاط والاستلهام من المصـادر الأجنبية ـ خصوصاً ـ في تلك الأفكار التي تؤيد استمرار سلطته على رقاب المسلمين ، مثل القول بالجبر الذي شجعه (معاوية) ومن خلفه من الأمويين .

« وقد ذهب (جولد تسيهر) و (ترينون) وآخرون إلى أن الأمويين ابتداء بمعاوية كانوا يشجعون القول بالجبر ، لأنه يبرر حكمهم ويجعل الوقـوف ضده خروجاً على القدر الإلهي . يقول (ابن قتيبة) : « إن (عبد الملك) لمـا قتل (عمرو بن سعيد) أمر أن ينادي في الناس بأن أمير المؤمنين قد قتـل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ »[١٣] .

---

(١٣) الدراسات : ص ٧٧ عن مصادر عديدة . .

(٢)

العوامل الداخلية لعلم الكلام

تنتهي الأسباب الداخلية إلى ثلاثة :

١ ـ وجود آيات متشابهة في القرآن حول الجبر والاختيار ، وحول صفات الله ونسبة الجوارح اليه سبحانه وحول أصل الخلق وما أشبه .

وأغلب المؤرخين القدامىٰ والباحثين يرون في هذا أحد الأسباب الرئيسية لظهور علم الكلام .

والقرآن الحكيم يشير إلى وجود المتشابه في آياته ، وكان على المسلمين أن يرجعوا فيها إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والراسخين في العلم من أهل بيته (عليهم السلام) ، ولكن بعضهم أراد أن يكتفي بما لديه من العلم ، فكان علم الكلام(١٤) .

٢ ـ وجود الصراعات السياسية التي أفرزت مذاهب معينة كالخوارج والمرجئة والقدرية وما أشبه .

---

(١٤) يرى ابن خلدون هذا الرأي . راجع مقدمة ابن خلدون ، تحقيق وافي ، ج ٣ ، ص ١٠٤١ .

ويربط بعض الباحثين بين المذاهب الفلسفية والمواقف السياسية أو الظروف الاجتماعية والنفسية ، ونضرب مثلاً بالخوارج البدو ، وموقف المرجئة من أنصار بني أمية في الشام ، وموقف المعتزلة وهم أهل البصرة ، والكوفة وبغداد من مقترف الكبيرة .

فالخوارج لأنهم بدو ، تشددوا في المسألة واعتبروا الايمان لا يتم إلا بالكلّ ، أي أن من ارتكب ذنباً كبيراً أو صغيراً بطل إيمانه وكفر ، أما المرجئة فهم في جانب بني أمية ويعلنون أن الآخرين اغتصبوا الخلافة ، ولذلك جاؤوا بقولهم بأن مرتكب الكبيرة مؤمن .

أما المعتزلة ـ وهم أهل البصرة والكوفة وبغداد ـ فقد التمسوا للناس الأعذار ووقفوا موقفاً وسطاً ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين(١٥) .

٣ ـ التطور الطبيعي للحياة العقلية خصوصاً وأن القرآن الحكيم أمر بالتفكر ، ودعا الرسول المسلمين إلى طلب العلم ولو كان في (الصين) .

ويرى المستشرق الفرنسي (ماسينيون) أن القرآن ساعد علىٰ ما يسميه بـ (التفلسف) للأسباب التالية :

١ ـ خصائص أسلوبه ، فهو نثر خلص من قيود الشعر والسجع ، ولذلك يوحي الى حد كبير بتفكير منهجي في المسائل التي يتناولها صراحة أو إشارة أكثر مما يوحيه الشعر المقفىٰ مما يساعد علىٰ التسلسل المنطقي .

٢ ـ يلزم القرآن خاصية التحديد والوضوح في بعض المسائل ، مثل التوحيد وعدم مشابهة شيء له ، وهذا التحديد هو من خصائص كل علم أو فلسفة .

---

(١٥) الدراسات : (ص٨٣) عن عمر الفروخ في كتابه تاريخ الفكر العربي . ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

٣ ـ تـرك القرآن التحـديد أحيـاناً أخـرى ، وهذا يـدفـع العقـل للتفكيـر الفلسفي لفهم ما يريد القرآن تماماً .

٤ ـ تقديم القرآن للأدلة علىٰ بعض القضايا الايمانية مثل وجود الله ، وأن العالم له موجد .

٥ ـ الدعوى إلىٰ الايمان بالغيب في المسائل التي تفوق العقل[١٦] .

ونحن نرى أن هذه إنما هي بعض الأسباب وهناك أسباب أخرى أهم منها كالدعوة الصريحة إلىٰ السير في الأرض ، والتفكـر في الخلق ، وبالـذات في بداية الخلق ، وإعـطاء منهج علمي رصين[١٧] ، وتـزكية النفـوس عن الأهواء والتعصب والشرك والشك وكلما يحجب نور العقل .

وهذه جميعاً تساعد علىٰ التفكير المنهجي الرصين وليس علىٰ التفلسف بمنهجه البعيد عن روح القرآن وعن مناهجه الرشيدة .

وإن تحـوُّل العلم القرآني إلىٰ الفلسفـة اليونـانية إنمـا كـان بفعـل غلبـة السلطات الجائرة التي حاربت روح القرآن ، واغتصبت مقام أهل البيت الذين جعلهم الرسول مفسري القرآن والعدل الثاني والثقل الأصغر ، وأمر المسلمين باتباعهم عندما تهجم عليهم الفتن كقطع الليل المظلم .

المؤثرات الأجنبية في علم الكلام :

قد لا يكون أحد المؤثرات سبباً في نشوء علم الكلام ، ولكنه لا ريب أثَّر في بلورة هذا العلم بصورة أو بأخرى .

وفيما يلي نبحث عن أربعة روافد ثقافية صبّت في علم الكلام ، وأعطت

---

(١٦) القرآن والفلسفة ، ص ٥٢ ـ ٦٤ ، عنه الدراسات ، ص ٩٠ ـ ٩١ .
(١٧) راجع كتاب المنطق الإسلامي للمؤلف .

شخصيته المحدودة إلىٰ درجة نكاد ننسى أصل نشوء علم الكلام الذي كان بسبب وجود آيات متشابهة في القرآن الحكيم .

والروافد هي بالترتيب : النصارى ، واليهود ، والغنوصيين الفرس ، والفلاسفة اليونان .

وبالرغم من أن أفكار هؤلاء تتداخل وتتفاعل في كثير من الأحيان إلا أنها قد تتميز عن بعضها في التفاصيل مما يدلّ علىٰ تأثيرها جميعاً في ثقافة المسلمين ! .

مثلًا : أثرت الغنوصية في الأفلاطونية الجديدة الوافدة من المدرسة الإسكندرية ، والتي كان لها أعظم الأثر في المسلمين إلا أن كثيراً من علماء الكلام والفلاسفة استوحوا أفكار الغنوص من مصادرها الفارسية بصورة مباشرة ، مثل (ابن المقفع) و (عبد الكريم بن أبي العوجاء) و (السهروردي) ومن أشبه .

وفيما يلي نذكر بعض الآثار التي يعتقد اختصاصها بالروافد الأربعة الماضية .

الأثر النصراني في علم الكلام

لقد تفاعلت الحضارة الإسلامية مع الحضارات التي كانت تحيط بالجزيرة وبالذات في الشام ، حيث استقر النصارى المتأثرون بالمدرسة الشرقية ، وحيث حكم الأمويون الذين لم يعبأوا كثيراً بالفقهاء وعلماء الإسلام الذين اتخذوا من مدينة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) مركزاً لمدارسهم الإسلامية .

ومن الثابت أن السلطات الأموية كانت تحارب علماء الإسلام في المدينة وفي طليعتهم الأئمة المعصومين من آل الرسول (عليه وعليهم السلام) . . وقد جند يزيد بن معاوية ـ قاتل السبط الشهيد ـ جيشاً كبيراً إلى المدينة ، لقمع

إنتفاضة قام بها الفقهاء من أبناء صحابة رسول الله والتابعين ، وقتل بعد أن قمع ثورتهم نحو عشرة آلاف شخص في الواقعة المعروفة بواقعة الحرة .

وباعتبار حاجة كل سلطة سياسية إلى خلفية ثقافية ، فإن الأمويين ، ابتداء من معاوية ، استنجدوا بالنصارى ، وكان سرجون أو سرجيوس مستشاراً سياسياً لمعاوية ، واستمر في البلاط الأموي إلى عهد عبد الملك .

وابن هذا المستشار الذي تربى في حضن الخلفاء الأمويين ، كان ذا أثر عظيم في علم الكلام ، واسمه (يوحنا الدمشقي) الذي أسند إليه منصب المستشارية بعد أبيه حيث بقي فيه إلى عام ١١٣ هـ ثم اعتزل السياسة ليجلس في دير ويصنف الكتب ضد الإسلام حتى مات عام ١٦٠ هـ[١٨] .

« إن تأثير علماء المسيحية الشرقية وخصوصاً (يوحنا الدمشقي) قد أشير إليه مراراً ـ كما أسلفنا ـ عند كريمر ، وماكدونالد ويكر وكذلك فعل أولري وسويتمان وأرنولد وغليوم و مونتجمري وواط ومما يذكرونه أن يوحنا هذا قد ألّف كتاباً سماه : « مناقشة بين مسيحي وعربي » ، ومع أن (أبو ريدة) ، قد أوضح أن الكتاب ألف باليونانية فليس من المحتمل أن المسلمين قرأوه ، أقول مع هذا فلا بد أن المسلمين قد تأثروا بيوحنا هذا عن طريق المشافهة ، بدليل أن صيغته هي : إذا قال لك العربي كذا فقل له كذا »[١٩] .

خصوصاً إذا تذكرنا أن يوحنا كان يعيش في البلاط الأموي وفي أعلىٰ سلطة يتقلدها شخص غير عربي ذلك اليوم .

« والحق بأن التشابه بين أقوال يوحنا هذا مثلاً وآراء (القدرية) في العدل ، و (المعتزلة) في رد الصفات إلىٰ الذات ، وعدم إمكانية معرفة الله إلا

(١٨) دراسات : ص ٩٤ .

(١٩) دراسات : ص ٩٤ ـ ٩٥ ، عن مصادر أجنبية عديدة .

من آثاره ، والأصلح وحرية الإرادة والتأويل وأن خلق الخلق لغاية هو من الغرابة بحيث لا يمكن أن يُردّ إلىٰ محض الصدقة »[٢٠] .

ومن جهة ثانية نجد معبد الجهني ـ الذي يقال إنه أول من تكلم في القدر ـ يأخذ أفكاره من رجل نصراني أسلم ثم تنصّر ، وبالرغم من اختلاف المصادر في اسم هذا الشخص فمنهم من يقول إن اسمه (سوسن) ومنهم من يسميه (سنبويه)[٢١] ، إلا أن أخذه منه شبه مؤكد لدى المصادر القديمة ، ومعبد هذا هو استاذ غيلان الدمشقي الذي يقول عنه ابن قتيبة أنه كان قبطياً قدرياً تكلم بالقدر بعد معبد الجهني ، وقد أخذه عبد الملك وقتله .

وسواء صحّت الروايات هذه أو شككنا فيها باعتبارها صادرة عن مصادر غير مستقلة عن السلطات ، وباعتبار الشخصين مقتولين لمعارضتهما السلطات واعتقادهما بأفكار تحررية ، حيث نقل عن غيلان أنه كتب كتباً إلى عمر بن عبد العزيز يدعوه فيها إلىٰ التمسك بالعدل ، وأنه عاش زاهداً ووحيدا[٢٢] .

أقول : سواء صحّت الروايات أم لا . . فإن كثيراً من النصارى القاطنين في أرض الجزيرة ، والذين كانوا يتحدثون عن أفكارهم بصراحة بسبب الحرية التي منحها لهم الإسلام بعد دفع الجزية أو بسبب تحولهم الظاهري إلىٰ الإسلام مع الاحتفاظ بأفكارهم ومعتقداتهم ، إن كثيراً من هؤلاء كانوا ينشرون

---

(٢٠) المصدر .

(٢١) المصدر ، عن الذهبي الذي قال عنه إنه تابعي صدوق ، لكنه سن سنة سيئة ، فكان أول من تكلم في القدر فقتله عبد الملك أو الحجاج صبراً لخروجه مع ابن الأشعث .
إلا أن هناك نصاً يكشف عن مقاومته للنظام الأموي يقال أن معبداً كان يأتي (الحسن البصري) ، ويقول له : يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا علىٰ قدر الله تعالىٰ ، عن مفتاح السعادة ، ج ٢ ، ص ٣٢ .

(٢٢) المصدر عن المنية والأمل لابن المرتضى ، ص ١٥ .

أفكارهم في أوساطِ شريحةٍ معينة من المسلمين .

١ ـ وأهم أثر يرى بعض الباحثين أن النصرانية خلّفته في علم الكلام هو فن المناقشة ، ولا ريب أن هذا الفن لا يتناسب والمنهج الإسلامي في المعرفة .

٢ ـ أما الأثر الثاني فهو أفكار الحلول والتصوُّف وفكرة الحب الصوفيّ .

٣ ـ والأثر الذي خلفته المسيحية في مذهب المرجئة هو قولهم بنهاية العذاب في النار وهو الذي ذهب إليه آباء الكنيسة الشرقية ، وكان يقول به أوريجيون وتيودر والطرسوي وتيودور المصيصي ، وهذا قول يعارض رأي الكنيسة الغربية التي كانت ترى خلود عذاب النار .

٤ ـ وكما سبق ، فإن معظم آراء يوحنا الدمشقي تتشابه وآراء المعتزلة(٢٣) .

الأثر اليهوديّ في علم الكلام :

لا ريب أن اليهود كانوا بدورهم يعيشون ضمن المجتمع الإسلامي وأن بعضهم أسلم في الظاهر ، وأدخل في الإسلام مجموعة كبيرة من إسرائيلياته .

وقد ظهر منهم علماء في الكلام مثل أبو سعيد الفيومي ، وكذلك حاليفي كما نبغ في الفلسفة موسى بن ميمون(٢٤) .

١ ـ أما الأثر الأهم الذي خلفه اليهود في علم الكلام فهو في مذهب المشبهة ، ولذلك ترى كثيراً من المؤرخين يرجعون أصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين إلىٰ اليهود فيقول الشهرستاني وهو يصف التسلل

---

(٢٣) راجع المصدر : ص ٩٥ ـ ٩٧ .

(٢٤) راجع المصدر ، ص ٩٧ ، عن منابعه العديدة .

اليهودي عبر الأخبار الموضوعة :

« وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلىٰ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأكثرها مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع » .

ويقول الاسفرائينيّ : « وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه ، فقد نسج على منوالهم »[٢٥] .

٢ ـ والأثر الثاني هو القول بخلق القرآن الذي أخذه الجعد بن درهم عن طالوت ابن أخت أعصم اليهوديّ ، أو لبيد بن الأعصم عدوّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي كان يقول بخلق التوراة .

ويذكر الخطيب البغدادي أن والد بشر المريسي[٢٦] ، أحد كبار القائلين بخلق القرآن من المعتزلة كان يهودياً .

الأثر الفارسيّ في علم الكلام :

إن الأثر الفارسيّ في علم الكلام جاء عبر المذهب الغنوصيّ الذي شغل المسلمين دهراً من الزمان .

وكما سبق فإن الغنوص الفارسيّ تسرب إلىٰ المدرسة الاسكندرية منذ القرن الثالث للميلاد ، وبما أن الأفكار اليونانية تسربت إلىٰ الثقافة الإسلامية عبر هذه المدرسة بالذات فإنها جاءت مشوبة بالطبع بالغنوص الفارسيّ .

إلا أن مدرسة جنديسابور خلطت بين تلك الأفكار وبين المؤثرات الغنوصية التي استوحتها مباشرة من مصادرها الفارسية .

---

(٢٥) المصدر ٩٨ ، عن الملل والنحل للشهرستاني ، في ج ١ ، ص ٩٧ وأيضاً عن التبصير في الدين للاسفرائيني ، ص ١٣٣ .

(٢٦) المصدر (٩٨) عن تاريخ بغداد ، ج ٧ ، ص ٦١ ، طباعة القاهرة لعام ١٩٣٠ م . .

وقد أثر هذا الغنوص في المذاهب الباطنية المتطرفة التي جاءت كردّ فعل عنيف للإرهاب السلطوي .

وربما كانت مذاهب الغنوص في الأصل ردّ فعل غير مناسب للإرهاب والحرمان ، وكان انتشارها بين الفرس المحرومين والمسحوقين تحت وطأة حكم الامبراطوريات الظالمة ، كان بهدف الهروب من ثقل الواقع ومسؤولياته إلىٰ الأوهام الغنوصية الحلوة .

وهكذا تجد أن الظروف تأتي متشابهة في ظل الحكم الأموي فتهرب مجموعات من الناس إلىٰ ملجأ التمنيات الغنوصية ، وتنتشر بين المحرومين مثل هذه الأفكار ذات المظهر الثوري .

ولا ريب أن السلطات شعرت ببعض الخطر فاتجهت إلىٰ مطاردة القائلين بها ، كما فعل المهدي العباسيّ الذي خصص جزء من جهده لقمع من سماهم بـ (الزنادقة) ، كما أن السلطات شجعت المذهب العقلي الاعتزالي ، ونشطت حركة الترجمة للكتب العقلية لمقاومة فلسفة الغنوص التي انتشرت كما سبق بين الحركات الباطنية .

وبالرغم من أن الإرهاب كان سبب إنتشار مثل هذه الضلالات المتطرفة إلا أن أبعادها الثقافية تجاوزت حدود الحركات السياسية وهددت الثقافة الإسلامية الأصيلة ، ولذلك قاومها المؤمنون ، ونحن نجد في احتجاجات الإمام الباقر والإمام الصادق (عليهما السلام) ضد عبد الكريم بن أبي العوجاء[٢٧] المانوي ، وغيره ، نماذج من تحدي الأئمة (عليهم السلام) للفكر الغنوصيّ ، ومع ذلك فقد أثرت هذه التيارات في الثقافة الإسلامية .

« ومما له دلالة علىٰ عظم تأثير هذه التيارات في الفكر الإسلامي ، أننا

---

(٢٧) انظر موسوعة بحار الأنوار ، ج ٣ـ ٤ ، الطبعة الثانية .

يندر أن نجد كتاباً من كتب العقائد والفلسفة وتاريخ الحضارة الإسلامية ليس فيه ذكر للمرقونية والمانوية وغيرهما من المذاهب الاثنينية الغنوصية »[٢٨]

الأثر اليونانيّ في علم الكلام :

مع أن الأثر اليوناني بقي ـ كما سبق وأن أشرنا ـ في حدود شريحة معينة من أبناء الأمة الإسلامية إلا أنَّ أثر الثقافة اليونانية كان أعظم من غيره . .

ولقد تسربت الثقافة اليونانية عبر الجسور التالية : النساطرة الذين نقلوا الطب في العصور الأولى ، واليعاقبة الذين كانت لهم اليد الطولى في نقل الأفكار الباطنية ، والزرادشتية عبر مدرسة جنديسابور ومدرسة حران التي مزجت الأفكار اليونانية بالثقافة الهيلينية والثقافة البابلية وأخيراً اليهود عبر مدرسة صور وبامباديتا ، وبالرغم من أن الفلسفة اليونانية وصلت إلىٰ المسلمين غير صافية ، إذ أنها تلبست بثوب مسيحي أفلوطيني ، وبالرغم من أن الترجمة كانت غير مباشرة ، وقد نسبت كتب إلىٰ غير أصحابها مثل نسبة كتاب « اثولوجيا » إلى أرسطو ، بينما هو جزء من تاسوعات إفلوطين وكذلك كتاب الخير المحض وهو كتاب الملل لبروقلس ، ولكنه نسب خطأ إلىٰ أرسطو ، وبالرغم من أن كتب أرسطو لم تترجم إلىٰ العربية خصوصاً في السياسة ، بينما ترجم « جمهورية افلاطون » ، وكذلك الشعر والآداب اليونانية لم تترجم مثلما ترجمت الآداب الفارسية .

أقول : بالرغم من كل ذلك فإن الفكر اليوناني حفر طريقه وعبر عدة قنوات في ثقافة المسلمين :

١ ـ كان الاتجاه الأرسطي مع ابن رشد الذي يقول بقدم العالم ، وإن الله علة غائية يعشقه العالم ، وينكر البعث الروحيّ والجسديّ الفرديين .

---

(٢٨) الدراسات ، ص ١٠٠ .

٢ ـ نجد عند أبي البركات البغدادي المذهب الذريّ الأفلاطونيّ ، وكذلك عند ابن زكريا الرازي ويقول هؤلاء إن الله صنع العالم من مادة قديمة كما يصنع النجار الكرسي من الخشب .

٣ ـ نجد الافلاطونية الجديدة عند أغلب الفلاسفة لأنها جاءت فكراً خليطاً بين الأفكار الفلسفية والظواهر الدينية .

ومن أبرز من تبنىٰ هذا الاتجاه هو أبو نصر الفارابي في نظرية الفيض التي سوف نتحدث بإذن الله حولها مفصلاً .

٤ ـ أما إخوان الصفا فقد استوحوا الاتجاه الفيثاغوري ممزوجاً بنظرية الفيض وعناوين الثقافة الغنوصية(٢٩) .

---

(٢٩) لمزيد من التفصيل انظر الدراسات ، ص ١٠٢ ـ ١٠٧ .

(٣)

الرواد الأوائل

كما قلنا سابقاً ، فإن رواد علم الكلام السابقين يتمثلون في :

١ ـ الجعد بن درهم : الذي كان مولىٰ لبني مروان وهو من خراسان ، والمعروف أنه كان يقيم في دمشق ثم ذهب مؤدباً لابن مروان بن محمد عندما كان هذا الأخير والياً علىٰ الجزيرة وقتل سنة ١٢٠ على يد خالد القسريّ بأمر من هشام بن عبد الملك ، وقد قال خالد بعد خطبة العيد :

أيها الناس : ضحّوا ـ قبل الله ـ ضحاياكم ، فإني مُضَحّ بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذْ ابراهيم خليلاً ولا موسى كليماً ، ثم نزل وذبحه في أسفل المنبر[٣٠] .

وكان جعد أول من تكلم بخلق القرآن ، وقد قاومه الفقهاء ، وشهد عليه قاضٍ بالرقة بالكفر أمام هشام الذي أصدر بعدئذ حكماً بإعدامه .

ويعتبر الجعد أستاذاً لجهم بن صفوان الذي ينسب إليه المذهب الجهميّ .

---

(٣٠) راجع النشار ، نشأة الفلسفة ، ص ٥٨ .

وبالرغم من أن الجعد كان مقرباً للبيت الأموي إلا أن قيام الصحابة والتابعين ضده أجبر السلطات على القيام بإبعاده ، ثم بإعدامه ، وربما كانت هناك خلافات داخلية في البيت الأموي أصبح جعد كبش الفداء لها .

وقد تبرأ عبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأقرانهما من أفكار القدرية وأوصوا أخلافهم بألا يسلموا على القدرية ولا يصلوا علىٰ جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم(٣١) .

٢ ـ جهم بن صفوان : وهو أيضاً من بلخ خراسان ، وفي الكوفة التقىٰ بأستاذه الجعد واتصلْ جهم بالثائرين ضد قائد بني أمية في خراسان وأعدم بعد فشل ثورتهم ٧٤٥ م .

وكان جهم جبريّ المذهب ، ونفى الصفات الأزلية للبارىء بخلاف مسألة الجبر ، كان جهم متوافقاً مع أفكار المعتزلة . يقول ماجد فخري :

« لكن مما يدعو إلىٰ الدهشة أن جهماً كان من ناحية أخرى على وفاق تام مع المعتزلة في بعض القضايا الأساسية نظير القول بخلق القرآن ، وهذه الظاهرة حدت على ما يبدو ببعض خصوم المعتزلة وبمفكرين آخرين إلىٰ اعتباره من المعتزلة ، ويبدو كذلك أن جهماً قال بالتوحيد بين الصفات والذات الإلهية وهو رأي أساسي آخر من آراء المعتزلة ، والمرتكز الفكري الذي قام عليه ادعاؤهم بأنهم الموحدون الحقيقيون الوحيدون ، والتسمية هذه أطلقت كذلك علىٰ جهم وأتباعه »(٣٢) .

وقال جهم : بأن الجنة والنار وأهليهما مما يفنىٰ بالتالي حتىٰ لا يبقىٰ مع الله أحد(٣٣) .

---

(٣١) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ١٨ .
(٣٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ماجد فخري عن الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ .
(٣٣) دراسات ، ص ٧٨ .

كما أكد ما ذهبت إليه المعتزلة من الحسن والقبح العقليين .

وأهم مقالته هو الجبر الذي اعتقد فيه بأن الله خالق الإنسان وأفعاله ، والإنسان أشبه بالريشة(٣٤) .

٣ ـ معبد الجهني : وبالرغم من أنه كان تابعياً إلا أنه تكلم في القدر ، وقال بعضهم أنه أخذ من سوسن ، وأخذ عنه غيلان(٣٥) .

وقد قتله الحجاج أو عبد الملك لخروجه مع ابن الأشعث .

٤ ـ غيلان الدمشقي : ويقال له أيضاً غيلان القبطي نسبة لأصله ، وكان يقول بحرية الإرادة ، وبخلق القرآن وبأن الخلافة تصلح لغير القرشي ، وأن العمل لا يدخل في الإيمان ، وقد قتله عبد الملك(٣٦) .

٥ ـ الحسن البصري : الذي عاش حقبة متفجرة من حياة الأمة الإسلامية ، ويعتقد بعض المؤرخين أن الحسن البصري هو أول من تكلم في القدر ، وهو رأي روتر جوليان(٣٧) ، وبالرغم من أن الآخرين يخالفون هذا الرأي مثل : (مونتجمري واط)(٣٨) ، إلا أن انتهاء كثير من المذاهب العقائدية إليه مثل ، المعتزلة عبر واصل ، والصوفية عبر رابعة العدوية(٣٩) ، والأشاعرة

---

(٣٤) راجع البغدادي : الفرق ، ص ٢١١ ، عنه الدراسات ، ص ٧٩ .

(٣٥) البغدادي : الفرق بين الفرق حاشية ٨ ، ص ١٨ ، عنه الدراسات : ص ٨٠ .

(٣٦) راجع المعارف : ص ١٦٦ ، عنه الدراسات ، ص ٨ .

(٣٧) أنظر الدراسات : ص ٧٩ ، هامش رقم ١٤٠ .

(٣٨) المصدر . .

(٣٩) يقول ماجد فخري :

لقد كان تأثر الحسن البصري في ما تلا من مراحل الحركة الكلامية والنزعة الصوفية ـ على يد جماعة كبيرة من تلاميذه واتباعه ـ عظيماً جداً . فقد انطلق هذا التيار الجديد من التقشف والتقوى من مدينة البصرة ، وجذب اليه عدداً كبيراً من الاتباع . فاشهر امرأة

عبر نسبة بعض الأفكار الاشعرية إليه .

أقول كل ذلك يدلّ علىٰ نسبة من الصحة في هذا الرأي .

ولأن الحسن عاش عمراً طويلاً يلقي بدروسه الفكرية ، فإنه كان ذا أثر حاسم في علم العقائد .

وهناك أحاديث تدل علىٰ أنه إمام هذا الفن .

وفيما يلي نذكر حديثين منها فقط علىٰ أن نذكر بعضها في الفصل التالي إن شاء الله .

موقف الإمام عليّ (عليه السلام) من الحسن البصري :

ويكفينا هنا أن نقرأ بعض الروايات المأثورة عن الإمام عليّ في شخصية الحسن البصري لنعلم من هو مؤسس هذا العلم والذي قد يرشدنا إلىٰ التعرف علىٰ نوعية الأفكار التي أتىٰ بها .

عن (ابن عباس) قال : لما فرغ عليّ (عليه السلام) من قتال أهل البصرة ، وضع قتباً على قتب[٤٠] ، ثم صعد عليه فخطب فحمد الله وأثنى عليه فقال : يا أهل البصرة ، يا أهل المؤتفكة و . . إلى (آخر كلامه (عليه السلام)) ثم نزل يمشي بعد فراغه من خطبته فمشينا معه ، فمر بالحسن البصري وهو يتوضأ فقال : يا حسن أسبغ الوضوء ، فقال : يا أمير المؤمنين لقد قتلت بالأمس أناساً يشهدون أن لا إله إلا الله وحده لا شريك

متصوفة في الإسلام وهي رابعة العدوية (ت ٨٠١) قضت حياتها برمتها في البصرة ، وزاولت التقشف ، ولزمت حياة العزوبة وتخلت عن حطام الدنيا ، وهي الأمور التي قرنها البصري بالدعوة الصوفية الصادقة وقد كانت إلىٰ ذلك السابقة في تاريخ التصوف الإسلامي إلىٰ الترويج لفكرة ـ الحب الإلهي ـ وهي في ذلك قد اتجهت اتجاهاً مغايراً للعرف الديني الإسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥) .

(٤٠) القتب : بالتحريك ، رجل البعير .

له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، يصلُّون الخمس ويسبغون الوضوء ، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام) : فقد كان ما رأيت فما منعك أن تعين علينا عدونا ؟! .

فقال : والله لأصدقنك يا أمير المؤمنين ، لقد خرجت في أول يوم فاغتسلت وتحنطت وصببت عليّ سلاحي وأنا لا أشك في أن التخلف عن أم المؤمنين كفر ، فلما انتهيت إلى موضع الخربة ، ناداني مناد : « يا حسن ارجع فإن القاتل والمقتول في النار » ، فرجعت ذعراً وجلست في بيتي ، فلما كان اليوم الثاني لم أشك أن التخلف عن أم المؤمنين عائشة هو الكفر ، فتحنطت وصببت عليَّ سلاحي وخرجت أريد القتال ، حتى انتهيت إلى موضع الخربة فناداني منادٍ من خلفي « يا حسن إلى أين ، إرجع فإن القاتل والمقتول في النار » فرجعت ذعراً وجلست في بيتي ، فلما كان اليوم الثالث[41] لم أشك أن التخلف عن أم المؤمنين عائشة هو الكفر ، فتحنطت وصببت عليّ سلاحي وخرجت أريد القتال حتى انتهيت إلى موضع الخربة ، فناداني منادٍ من خلفي « يا حسن إلى أين مرة بعد أخرى فإن القاتل والمقتول في النار » .

فقال عليّ (عليه السلام) : صدقت ، أفتدري من ذلك المنادي ؟ قال : لا .

قال (عليه السلام) : ذاك أخوك إبليس ، وصدقت أن القاتل والمقتول منهم[42] في النار ، فقال الحسن البصري : الآن عرفت يا أمير المؤمنين أن القوم هلكى[43] .

« عن أبي يحيى الواسطي قال : لما افتتح

---

(٤١) في المصدر ، فلما كان اليوم الثاني .
(٤٢) أي من أصحاب الجمل .
(٤٣) الاحتجاج : للطبرسي ، ج ١ ، ص ١٧١ .

أمير المؤمنين (عليه السلام)[٤٤] اجتمع الناس عليه وفيهم الحسن البصري ومعه الألواح ، فكان كلما لفظ أمير المؤمنين كلمة كتبها ، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام) ـ بأعلى صوته ـ : ما تصنع؟ فقال : نكتب آثاركم لنحدّث بها بعدكم ، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : أما إن لكل قوم سامرياً ، وهذا سامري هذه الأمة ، أما إنه لا يقول لا مساس ولكن يقول لا قتال » (المصدر) .

ونستوحي من هذا النص ، ومن نصوص أخرى تأتي : أن دور الحسن البصري في انبثاق علم الكلام والتصوف كان بحدٍ جعله في مصاف السامريّ الذي أُخرج لبني اسرائيل عجلاً جسداً له خوار وأضلّهم عن التوحيد .

والإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) يؤكد وجه التشابه بين سامريّ بني إسرائيل وسامريّ هذه الأمة في قول الحسن البصري « لا قتال » بينما كان يقول سلفه لا مساس !!

وكان روح مذهب الحسن البصريّ هو سل المسؤولية عن الدين الإسلامي ودفع البحوث العقائدية إلىٰ زاوية التجريد ، وخلق طبقة من الناس ينتحلون العلم ولا يتحملون مسؤولياته ، مما يسمح للسلطات الفاسدة احتواءهم ، وضرب العلماء المجاهدين !!

والواقع أن أعظم خطر يمكن أن يهدد أمة من الناس في شرق الأرض وغربها وعلىٰ امتداد الزمن هو تجرد علمائها عن مسؤولياتهم وتركهم الجماهير المستضعفة الذين كلفوا برعايتها عرضة لذئاب السلطة والثروة والفساد .

والحسن البصريّ كان قدوة لمثل هؤلاء العلماء ، انبثقت عن نفسيته المنهزمة واللامسؤولة ، فكرته القدرية التي أشاعها بين تلاميذه المتصوفة ،

(٤٤) أي لما فتح (عليه السلام) البصرة .

حيث ذهب إلىٰ الجبر وزعم أن أفعال العباد مخلوقة مباشرة لله سبحانه .

وأيضاً قوله بتجريد الإيمان عن العمل ، وقبول مرتكب الكبيرة باعتباره مسلماً ، ولو كانت الخطيئة الكبيرة مثل قتل سبط الرسول (ص) وتسلط مثل يزيد بن معاوية علىٰ رقاب المسلمين !

وتشجيعه للتصوف والرهبنة ، التي تجلت في رابعة العدوية التي ينسب الصوفية اليها الأساطير[٤٥] .

وإذا كانت لكل مدرسة فلسفية أو سياسية أو ثقافية بيئة اجتماعية مناسبة لولاها لم يقدّر لها النمو الكافي ، فإن بيئة علم الكلام الاجتماعية كانت ـ حسبما يبدو لي ـ حالة خور العزيمة ، وفلول حد الإرادة ، وضعف روح الإيمان ، والفرار من المسؤولية السياسية ، تلك الحالة التي وجدت عند اندلاع الحروب الداخلية بين المسلمين ، وأخذت طائفة من الناس ـ ربما تدرجهم حسب التصنيف الاقتصادي ضمن طبقة التجار والمترفين ـ تعاني من هذه الحالة .

وبالطبع في مثل هذا الوضع ينبري بعض أنصاف المثقفين لتبرير هذه الحالة وتغطيتها بسقف من الأفكار اللامسؤولة .

وهكذا كان الحسن البصريّ الذي طرح شعار « لا قتال » أول عالم لا مسؤول في تاريخ هذه الأمة ، وكان علماء الكلام التجريديون تلاميذ له في الاحتماء بظل الحياد الايجابي بين معسكري الحق والباطل !

مدرسة المعتزلة :

وفي ظل الحسن البصريّ نمت مدرسة الاعتزال التي أسسها تلميذان : واصل بْن عطاء وعمرو بن عبيد .

---

(٤٥) ينقل المؤرخون أن الحسن البصري خطب لنفسه رابعة العدوية .

وهناك دليلان لا أقل يمكن أن يستشهد بهما علىٰ أن مدرسة الاعتزال سارت بالتالي في ذات النهج التخاذلي الذي رسمه الحسن البصريّ لها .

الأول : إن الأزارقة الذين حكموا البصرة في عهد واصل بن عطاء ، كانوا يزعمون بأن مرتكب الكبيرة كافر ، بينما أستاذ واصل أي الحسن كان يرى أنه مسلم ، ورأى واصل أنه بين المسلم والكافر ، وهذا الرأي جعله يوافق ـ بقدر ما ـ رأي الحكام المتطرفين ـ وهم الخوارج ـ في الوقت الذي لا يضطره إلى تحمل عناء الثورة ضد الحكام الذين كانوا من أخطر مصاديق مرتكب الكبيرة في ذلك الوقت(٤٦) .

الثاني : موقف المعتزلة من المعضلة السياسية الكبرى وهي تعيين الخلف الشرعي للنبيّ محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) .

حيث تهرب المعتزلة من هذه المشكلة التاريخية التي كانت تعني في ذلك العصر تهربهم من قضايا الثورة التي كان يقودها أهل بيت الرسول دفاعاً عن الرسالة الإلهية وعن المحرومين ، إذ نقل عن واصل أنه علق الحكم في هذا الباب على أساس الافتقار إلىٰ البينات الكافية(٤٧) .

حقائق عن مدرسة الاعتزال :

لم يعارض أصحاب المدرسة الاسم الذي أطلقه عليهم أعداؤهم ، ربما تفاؤلاً بآية سورة الكهف التي قصت اعتزال الفتية المهتدية قومهم الكافرين فراراً بدينهم ، بيد أن مدرسة الاعتزال ـ بعكس أصحاب الكهف ـ كانت تعتزل عادة الجماهير التي تبرمت من تعقيداتها الدينية في تفسير الدين ثم تأوي إلىٰ كهف السلطات الحاكمة لتحميل ثقافتها الغربية علىٰ منافسيها من العلماء .

---

(٤٦) راجع الخياط كتاب الانتصار ، ص ١١٨ ، والشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦٧ ، عنهما تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧٩ .

(٤٧) المصدر ، ص ٨٠ / عن الملل والنحل ، ص ٧٣ .

مثلاً عمرو بن عبيد كان صديقاً للمنصور ، وأبو الهذيل العلاف كان أستاذ المأمون وأبو داوود كان قاضي القضاة للخليفة العباسي المعتصم(٤٨) .

وقد كانت علاقتهم الوثيقة بالمأمون العباسي سبباً لانتشار مذهبهم في كافة البلاد حيث أصدر المأمون أمراً إلى حاكم مصر في عام ٢١٨ هـ ، يأمره بتأييد مدرسة الاعتزال ، وهو بدوره أخضع قاضي البلاد لها تحت طائلة الجلد ، وقد كتبوا على المساجد هذه العبارة : « لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق »(٤٩) .

ونظرية خلق القرآن كانت من أبرز نظريات المعتزلة التي سببت لسائر الفقهاء والمحدثين أذىً كثيراً .

وهكذا انتشرت مدرسة الاعتزال بدعم من السلطات السياسية ، وأيضاً بسبب براعة قادة هذا المذهب في فن الجدل ، ودفاعهم عن نظرياتهم ضد موجات الشبهة التي اجتاحت البلاد من قبل المتأثرين بالمذاهب المادية الوافدة من بلاد الهند وفارس .

إن مدرسة الاعتزال اختلفت في أشياء كثيرة إلا أنها اتفقت في الأمور التالية(٥٠) .

١ ـ أحدية الخالق ، وأنه عالم قديم قادر حي ليس بجسم ، واحد عادل حكيم ، وأنه أمر الناس ليجزيهم ومنحهم القدرة ، والرسالة واجبة لأنها في منفعة الناس ، والرسول محمد خاتم الأنبياء والقرآن معجزته ، والايمان قول

---

(٤٨) المصدر ، ج ٦٧ .

(٤٩) المصدر .

(٥٠) اختلف المؤرخون فيما اتفق عليه المعتزلة ونحن نجري هنا على ما قاله ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل .
انظر (تحقيقي در مسائل كلامي) ، ص ١٨ .

ومعرفة وعمل ، والمؤمن من أهل الجنة .

٢ ـ إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، بل موقعه منزلة بين المنزلتين .

٣ ـ يقولون : إن عمل الإنسان مخلوق ويحبون الصحابة واختلفوا في (عثمان) ويرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد دافعت عن نظرياتها ببراهين قوية واستطاعت أن تهزم منافسيها ، وتقف سداً أمام كثير من النظريات المتطرفة ، إلا أنها أرادت أن تصيب دين الله كله بالعقل ، وأن تنكر كل شيء لا يوافق عقلهم ، كما أنها توغلت في التجريد العقلي مما سبب في تفريغ تعاليم الإسلام من روحها الايمانية ، وربما كان ذلك سبباً في قبول علمائها السكوت على ظلم الطغاة ، من خلفاء بني العباس .

إلا أن تطرف المعتزلة في التجريد ، واستخدام الجدل ، ربما كان ردّ فعل مناسب لتطرف الباطنية في تفسير القرآن حسب الأهواء ، وانتشار المبادىء الفلسفية تحت غطاء التأويل[٥١] .

مدرسة الأشاعرة :

انبثقت من مدرسة الاعتزال مدرسة الأشاعرة التي جاءت ردّ فعل متطرف نحو النصوص الشرعية والتقليل من ألهية الجدل الفارغ .

الشيخ أبو الحسن الأشعريّ الذي ظهرت مدرسته في القرن الرابع للهجرة ، كان معتزلياً معروفاً وتلميذاً لأحد كبار علماء مدرسة الاعتزال ، وهو أبو علي جبائي . والذي كان حتى الأربعين من عمره يدافع عن مدرسة الاعتزال . دون أن يبدو عليه أنه أصبح مرتاباً في مدرسته ، بل أن قلبه أضحىٰ مركزاً لتفاعل أفكار المعارضة .

---

(٥١) انظر رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، ص ١٤ .

وبعد أن اعتكف في بيته لعدة أيام ظهر على الملأ وادعى أنه رأى رسول الله في المنام ، وقد هداه الله به إلىٰ مذهب جديد ، وأخرج للناس كتاباً خطَّ فيه الخطوط العريضة لمذهبه الجديد ، ثم خلع ثيابه وأعلن أنه قد خلع أفكاره السابقة بمثلما يخلع أمامهم ثيابه ، وقد أيد هذا المذهب علماء كبار من أمثال القاضي أبو بكر الباقلائي ، وإمام الحرمين الجوينيّ والاسفرائينيّ وغيرهم(٥٢) .

وقد اعتبروا المذهب الأشعري مذهب أهل السنة والجماعة ، وبتأييد المتوكل العباسي أصبح المذهب الرسمي للبلاد .

ولقد كان انتشار هذا المذهب الذي يجمد الناس على النصوص موافقاً لهدى السلطات ، إذ بعد أن استطاعت السلطات مقاومة خطر الحركات السياسية ذات الفلسفة الثورية بقوة الجدل عند مدرسة الاعتزال لم تعد بحاجة إلى ذلك المذهب ، بل الحاجة ماسة اليوم إلى مذهب يفلسف القمع والإرهاب ويقتل كل معارضة في المهد .

وبالرغم من أن الأشاعرة يعتبرون النصوص الشرعية مرجعهم الأساسي(٥٣) ، إلَّا أنهم كانوا متأثرين بشدة بالأفكار الدخيلة والبعيدة عن مصادر

---

(٥٢) تحقيق در مسائل كلام ، ص ٣٣ .

(٥٣) في جدل مع الجبائي وهو تابع لمدرسة المعتزلة ، يقول الأشعري : هل يمكن أن نسمي ربنا باسم (الحكيم ؟) يقول : بلى ، فيعود ويتساءل ، وهل نستطيع أن نطلق عليه العاقل ؟ يقول كلا ، فيُسأل لماذا ؟ يقول : لأن العقل من العقال . ولا معنى له في شأن الله سبحانه فيقول له : وكذلك الحكمة التي هي مشتقة من حكمة اللجام ، وهي الحديدة التي تُربط بها الانعام ، ثم استشهد بقول حسان الشاعر :

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

فكيف يجوز أن يسمى بالحكيم وليس العاقل ؟ ثم يجيب الأشعريّ نفسه ـ ليس ذلك إلا لأن أسماء الله تعالى توقيفية ، أيّ لا يجوز أن نطلقها إلا حسب ما جاء في الشرع .
المصدر : ص ٣٧ .

الوحي الإلهي ، فمثلاً أثبتوا إسماً لرب العباد ، لا نجد له أثراً في النصوص وهو اسم « المريد » الذي يثبت قدم إرادة الله سبحانه ، والذي يقتضي قدم العالم لأن إرادة الله إذا كانت قديمة فإن ما أراده لا بد أن يكون قد تحقق من قديم لقدرة الله المطلقة .

وتميزت مدرسة الأشاعرة بالدفاع عن النصوص بأسلوب قياسي .

« إن الأشعريّ في تطبيقه لهذه النزعة ـ العقلية المعتدلة ـ على المسائل الكبرى التي كانت تطرح في أوساط المتكلمين آنذاك ، يبدو حريصاً على تبرير معارضته للمعتزلة على صعيد عقلي مع أنه لا يوافقهم في الجوهر ، والنتيجة الحاصلة أن أسلوبه شبيه بأسلوبهم لكن مذهبه تقريرٌ لقضايا تقليدية أو حنبلية في قالب جديد »[٥٤] .

ولا ريب أن الظروف التي أفرزت المذهب الأشعريّ كانت تقتضي مثل هذا الجمع ، وسواء كان المذهب دفاعاً عن علم الكلام ومنهج القياس في فهم الغيب الإلهي في مقابل هجوم أهل الحديث ، أو كان دفاعاً عن الحقائق الإسلامية بأسلوب قياسي ، فإن النتيجة واحدة وهي : أن المذهب في الواقع إفراز للظروف التي شهدها العصر الذي تلا المتوكل العباسي بنزعته الإرهابية وشدته على المعتزلة ، ولم يكن أبداً بسبب الغيرة على الإسلام .

وتنفيذاً لأوامر الرسول الصادرة إليه في حالة النوم كما ادعى صاحب المذهب ! والنوم كما يعلم كل الفقهاء ليس حجة ، وكان الأحرى به أن يطبق القرآن في ترك الجدل في الدين ومقاومة الطغاة .

والواقع أن المذهب الأشعريّ جاء يلطف الأجواء بعد ذلك الجدل المستمر لمدة قرن كامل من الزمان ، والذي لم ينفع الثقافة شيئاً كثيراً .

---

(٥٤) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٨٧ .

وكان اعترافاً ضمنياً بعجز منهجية القياس في الوصول إلى حقائق الدين التي لا تدرك إلا بمنهج الدين نفسه ، وهو منهج وجداني .

ولأن المذهب جاء لتلطيف الأجواء والتوفيق بين الأفكار العقلية ، وأهل الحديث لمصلحة أهل الحديث في المحتوى ولمصلحة العقليين في المنهج أقول : لأن المذهب توفيقي في الأساس ، فإنه لا يخلو من التعقيد ، بل والتناقض أحياناً ، وفيما يلي نشرح بعض أفكار الأشعريّ التي ظلت عموماً مقبولة عند تابعيه بعد شرحها وبلورتها .

أفكار الأشعريّ :

لا تخلو أفكار الأشعريّ عموماً من الغموض والتعقيد لأنها أساساً قائمة على قاعدة الجمع بين المدرسة العقلية والمدارس القشرية التي كانت تسمىٰ بـ (الحشوية) وكذلك من مذاهب أهل الحديث .

موقف الأشعري من منهج القياس :

فالأشعريّ الذي تربى في حضن مدرسة القياس حتى الأربعين من عمره ، لا يزال يؤمن بالقياس الكلاميّ كمنهج لمعرفة أصول الدين .

« ففي الردّ على الحشويين وأهل الحديث الذين نفوا جواز الاستدلال وأنكروا شرعية القياس ، يؤكد الأشعريّ أن القرآن يقر مبدأ القياس ، ويستخدمه في مواضع عديدة ، ففي مقالة تدور على معالجة هذه المشكلة خاصة عنوانها : « استحسان الخوض في علم الكلام » يبرز بوضوح موقف هذا العالم المعتزلي الأصل والمناوىء لأهل الحديث من مسألة شقت صفوف متكلمي القرن العاشر (الميلادي) فقد أنكر أصل الحديث عن طريق التذرع بالقياس ، بل وبسائر أساليب الجدل والاستدلال جملة »[٥٥] .

---

(٥٥) المصدر : ص ٢٨٦ .

وحين يسلم الأشعري بالمنهج القياسي الـذي أدّى بأستـاذه الجبائي إلى التناقض ـ حسب قوله ـ فهو بدوره لا يمكنه الفرار عن ذات النهاية .

دعنا نقرأ معاً بعض فقرات كلامه حول الاختيار الذي أراد أن يخرج فيه عن مدرسة الاعتزال ولكنه وقع في الجبر ، بل وفي التناقض .

موقف الأشعريّ من أفعال العباد :

في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) يصور لنا الأشعري قدرة الله بحيث تنتهي إلى جبره للعباد على الأشياء ، فيقول :

« ونقول : إن كلام الله غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له : كن فيكـون كمـا قـال : ﴿ **إنمـا قـولنـا لشيء إذا أردنـاه أن نقـول لـه كن فيكون** ﴾[٥٦] .

وإنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء الله .

وإن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج على علم الله عزّ وجل ، وأنه لا خالق إلا الله ، وإن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال : ﴿ **خلقكم وما تعملون** ﴾[٥٧] . وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون .

وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين ـ كما علم ـ ، وخذلهم وطبع على قلوبهم ، وإن الخير والشر بقضاء الله »[٥٨] .

---

(٥٦) سورة النحل ، آية : ٤٠ .

(٥٧) سورة الصافات ، آية : ٩٦ والآيات هكذا : ﴿ **فأقبلوا اليه يزفون * قال أتعبدون ما تنحتون * والله خلقكم وما تعملون** ﴾ (٩٤ ـ ٩٦) .

(٥٨) تأريخ الفلسفة : ص ٢٨٧ .

ولكنه لا يلبث أن يتذكر أن أفكاره هذه اقتربت إلى مذهب الحشوية والجبرية ، فيحاول أن يخرج منها ببعض المخارج التي تحفظ للعبد بعض الأشياء ـ ولو كان لفظياً ـ ليتحمل كامل المسؤولية عن أفعاله التي يعاقب عليها أشد العقاب .

ففي البدء يفرق بين الخلق والكسب ، فيقول الخلق يتم بقدرة قديمة هي قدرة الله بينما الكسب يتم بقدرة متجددة ، هي من العبد ، ويقول الأفعال من خلق الله ، ولكنها من كسب العبد ، وإذا سألت الأشعري عن الفرق بين الخلق والكسب وكيف يمكن أن ينسب الفعل إلى الله ، وإلى العبد مرة واحدة وما هو الفرق بين الفعل الاضطراري كالوقوع من السطح وبين الفعل الاختياري ما داما مخلوقين معاً لله ، وبذات الطريقة الواحدة ، أقول : إذا سألته فإنه يقول : (إن الانسان يدرك بالبديهة الفرق بينهما)[٥٩] .

ونحن نقول : وبالبديهة أيضاً يعرف الإنسان أنه مسؤول عن أفعاله ، وأن أفعاله منه ، وأنه ليس من العدل أن يفعل الله شيئاً ثم ينسبه إلى العبد ويعذبه عليه .

موقف الأشعريّ من الصفات الإلهية :

ويبرز هذا التناقض أيضاً في موقف الأشعريّ من الصفات الإلهية ، فلقد أراد الأشعري أن يجمع بين موقف العقليين من أسلافه المعتزلة ، وبين تيار أهل الحديث .

فبينما ذهب المعتزلة إلى أن الصفات الإلهية عين ذات الله ، وقال أهل الحديث أنها متميزة عن ذات الله ، ترى الأشعريّ يقول لا هذا صحيح ولا ذاك ، بل الصفات أزلية قائمة في ذات الله .

---

(٥٩) المصدر : ص ٢٨٨ .

لأنه إذا كانت غير ذات الله أوجب ذلك القول بتعدد الآلهة ، ولو كانت عين ذات الله لكان من الصحيح أن نوجه دعاءنا إلى الصفات ، فبدل أن نقول يا عليم يا قدير يا حيّ نقول : مثلاً : يا علم ، يا قدرة ، يا حياة ، ولأن هذا لا يجوز ، فإن القول بذاتية الصفات هو الآخر لا يجوز[٦٠] .

وإذا سألته عن الفرق بين القول بأن الصفات قائمة في ذات الله ، والقول بأنها متميزة حار في الجواب ، وربما قال لك الفرق يعرف بالبديهة .

وإذاً ، كان من الأفضل أن يسكت عن البحث في ذات الله ، ولا يسلم بقدرة القياس على الكشف عن ذاته ، حتىٰ لا يقع في التناقض .

(٦٠) المصدر : ص ٢٨٥ .

(٤)

موقف الرسالة من اتجاه علم الكلام

بالرغم من أن علم الكلام بهذه الشخصية الثقافية المحددة لم يولد إلا في القرن الثاني من الهجرة ، وعلى يد تلاميذ الحسن البصريّ ، إلا أنه لم ينشأ من فراغ ، بل ولد من رحم الثقافات البشرية المتراكمة ، بعد أن لونت بصبغة الأفكار الدينية .

ذلك لأنه كان البشر قبل علم الكلام ـ ربما بآلاف السنين ـ يطرحون الأسئلة الحائرة التي تناولها علم الكلام ، ويحاولون حل لغز الإرادة ، وتأثير الظروف فيها وحل لغز العدالة ومسألة الشرور ، وحل لغز العلاقة بين الخالق والمخلوق وغيرها .

وكما سبق فإن مدرسة الاسكندرية التي شهدت ميلاد الأفلاطونية الجديدة قبل بزوغ فجر الاسلام بقرون عديدة ، طرحت ذات الموضوعات التي حاول علم الكلام ، ثم الفلسفة الإسلامية ، الإجابة عنها .

والقرآن الحكيم الذي أوحىٰ به الله على قلب الرسول ليكون للعالمين نذيراً ، إنما جاء لإنقاذ البشر من ضلالاته ، ولكي يهديه إلى الصراط المستقيم .

والرسول الأكرم الذي نشر القرآن بكلماته المضيئة عالج ذات الموضوعات التي عانىٰ فيها البشر من التيه والضلالة . ومن السفه أن نقول إن القرآن أو الرسول لم يقصدا الرد على الأفلاطونية الجديدة أو القديمة أو لم يتناولا مثلاً مسألة الخلق ، أو الإرادة أو ما أشبه ، مما كانت مثاراً للجدل بين البشرية منذ عهد الإغريق ، والأشد سفاهة هو القول بأن القرآن لم يعطِ حلاً للمشاكل الفلسفية ، وهو الذي تحدّى البشرية بأن يأتوا بمثله ، أو بمثل بعض سوره ، وهو الذي تحداهم بأنّ فيه بيان كل شيء ، وأنه هدى للعالمين !!

وقد كان الرسول يرى المستقبل القريب والبعيد بنور الرسالة ، ويعلم أن أمته سوف تتعرض لموجات الضلالة القادمة من كل أفق .

ولذلك فقد اجتهد (صلى الله عليه وآله وسلم) من أجل بيان الحقائق القرآنية ببلاغة نافذة ، وأيضاً حذر الأمة من الشعور بالضعف أمام ثقافات الآخرين[٦١] ، وذلك عبر أسلوبين :

أ ـ بيان أخطار بعض الأفكار الضالة بصورة مخصوصة .

ب ـ بيان قيم عامة تضبط مسيرة الأمة الثقافية وتحصنها من الضلالة .

وسوف نبين بإذن الله بعض أحاديث الرسول في كلا الموضوعين :

النبي يحذر الأمة من الأفكار الضالة :

بيّنا سابقاً أن محور ضلالات البشر هو تبرير الذنوب والجرائم بالقول بالجبر الذي يجرد البشر عن مسؤولياتهم ، ويدفعهم إلى الفسق والفساد .

ولذلك كانت المسألة الأهم في تاريخ الثقافة عند المسلمين هي مسألة

---

(٦١) كلّ ذلك دون أن يأمرهم بالانكفاء دون تجاربهم العلمي ، فقد روي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) : « اطلبوا العلم ولو بالصين » .

الجبر والاختيار ، وكانت الفرقة الأخطر هي القدرية .

وقد ذمّها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وحذّر منها المرة بعد الأخرى ، فقد روي عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

« صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب ، المرجئة والقدرية »[٦٢] .

وروي عن جماعة من علماء الإسلام عن نبيهم (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

« لُعِنَت القدرية علىٰ لسان سبعين نبيّاً » .

قيل : وما القدرية يا رسول الله فقال :

« قوم يزعمون أن الله سبحانه قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها »[٦٣] .

وروي عن محمد بن علي المكي بإسناده قال : أن رجلاً قدم على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال له رسول الله : أخبرني بأعجب شيء رأيت ، قال : رأيت قوماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم ، فإذا قيل لهم لِمَ تفعلون ذلك ؟ قالوا : قضاء الله تعالى علينا وقدره ، فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« سيكون من أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم ، أولئك مجوس أمتي »[٦٤] .

وعن النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

---

(٦٢) بحار الأنوار : ج ٥ ، ص ٧ .

(٦٣) المصدر : ص ٤٧ .

(٦٤) المصدر .

« يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ويقولون إن الله قدرها عليهم ، الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله »[٦٥] .

النبي (ص) يبين للناس طرق السلام :

ليست الأفكار الضالة محدودة بنوع أو أنواع معروفة ، بل إنها قد تكون متمثلة في القدرية أو المرجئة ، أو اثنين وسبعين مذهباً ضالاً ، أو غيرها .

لذلك فإن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حذر المسلمين من المذاهب الضالة ، ورسم لهم خريطة الهدى وسبل النجاة ، وهي التمسك بالقرآن والعترة .

وإذا كان التمسك بالقرآن يعني الاعتصام بحبل الله المتين ، فإن التمسك بالعترة المعصومين من آل الرسول (عليه وعليهم الصلاة والسلام) يعني التشبث بعرى هذا الحبل الوثيق ، فالقرآن ـ كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ـ بحاجة إلى تفسير وتأويل ، لأن فيه المحكم والمتشابه ، والعام والخاص ، والناسخ والمنسوخ ، وأهل بيت الرسول ـ من بعده ـ هم الراسخون في العلم ، الذين لا بد أن نرجع إليهم في فهم المتشابه والمنسوخ والخاص .

فلم يدع الرسول عذراً لمن يبرر تركه للقرآن ، (بأنه حمّال ذو وجوه) كلاّ . . إن كلام مفسريه وأبواب علمه لا تحتمل التأويل .

ولقد روي حديث الثقلين عن الرسول بطرق شتىٰ حتى ليكاد المرء يكون على يقين من أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قد نطق به نطقاً ، وسنذكر فيما يلي بعض ألفاظه :

---

(٦٥) المصدر .

١ ـ عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسـول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم) :

« إني قد تركت فيكم الثقلين ، وأحدهما أكبر من الآخر ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتىٰ يردا عليّ الحوض »[٦٦] .

٢ ـ وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسنـد زيد بن أرقم من عدة طرق : فمنها بإسناده إلى النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) . قال : قام رسول الله فينا خطيباً بماء يدعى خمّاً بين مكّة والمدينـة ، فحمد الله وأثنى عليه ووعد ووعظ وذكّر ، ثم قال :

« أما بعد أيها الناس ، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين : أولهما كتاب الله . . فيه الهدى والنور ، فخذوا كتاب الله واستمسكوا به ، فحث على كتاب الله ورغب فيه ، ثم قال : وأهل بيتي ، أذكـركم الله في أهل بيتي ، أذكـركم الله في أهل بيتي ، أذكـركم الله في أهل بيتي . . »[٦٧] .

٣ ـ وروى الثعلبي في تفسير قـولـه تعـالى : ﴿ واعتصمـوا بحبـل الله جميعاً ﴾ ، بأسانيد قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« يا أيها الناس إني قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ، إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي ، أحدهما أكبر من الآخر ، كتاب الله حبل ممدود مـا بين السماء والأرض ، أو قال إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، ألا وإنهما لن يفترقا حتى

---

(٦٦) بحار الأنوار : ج ٢٣ ، ص ١١٣ . نقلاً عن كتاب العمـدة : قال رواه بـاسناده عن عبد الله بنُ أحمد بن حنبل عن ابيه عن ابن نمير عن عبد الملك بن أبي سليمـان عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري .

(٦٧) المصدر : ص ١١٧ .

يردا عليّ الحوض »[٦٨] .

ورُوي عن سلم بن قيس : قال بينما أنا وجميش بن معتمر بمكة إذ قام أبو ذر وأخذ بحلقة البـاب ، ثم نادى بـأعلى صوتـه في الموسم ، أيهـا الناس من عرفني فقد عرفني ومن جهلني فأنا جندب ، أنا أبو ذر ، أيها الناس إني سمعت نبيّكم يقول : إن مثل أهل بيتي في أمتي كمثل سفينة نوح في قومه ، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ، ومثل باب حطة في بني إسرائيل ، أيهـا الناس : إني سمعت نبيّكم يقول :

« إني تركت فيكم أمرين لن تضلوا مـا تمسكتم بهما ، كتـاب الله وأهل بيتي »[٦٩] .

وفي ذات الوقت الذي كان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يوصي أمته بالتمسك بالقـرآن والعترة ، كـان ينهىٰ بشدة عن الإعجـاب بثقافـات أهل الكتاب النابع من الشعور بالضعف تجاهها .

فقد جاء في حديث شريف :

قال أبو عبيد في قريب الحديث : في حديث النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) حين أتاه عمر فقال : إنا نسمع أحاديث من اليهـود تعجبنا ، فتـرى أن نكتب بعضها ؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « أفتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ؟! لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، ولو كان موسى حيًّا ما وسعه إلا اتباعي » .

قال أبو عبيد وهو يفسر الحديث أمتحيرون أنتم في الإسلام ، ولا تعرفون

---

(٦٨) المصدر نقلاً عن الطرائف : ص ٢٩ .
(٦٩) المصدر : ص ١١٩ .

دينكم ، حتى تأخذوه من اليهود والنصارى كأنه كره ذلك منه[٧٠] .

وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ينهي أصحابه بشدة أن يسلكوا سبيل الجدل لفهم حقائق الدين ، التي لا تفهم إلا بالتسليم للحق وتزكية النفس وصدق العمل .

فقد روي عن أبي الدرداء ووائلة ، وأبي أمامة وأنس قالوا : خرج علينا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوماً ونحن نتمارى في شيء من أمر الدين ، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ، ثم قال :

« إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، ذروا المراء فإن المؤمن لا يماري ، ذروا المراء فإن المماري قد تمت خسارته ، ذروا المراء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة ، ذروا المراء فأنا زعيم بثلاثة أبيات في الجنة ، في رياضها ، وأوسطها ، وأعلاها لمن ترك المراء ، وهو صادق ، ذروا المراء فإن أول ما نهاني ربي بعد عبادة الأوثان المراء »[٧١] .

الامام عليّ والمسائل الكلامية :

يعتبر البعض الإمام ـ أمير المؤمنين ـ أول من تصدى للرد على المذاهب المنحرفة[٧٢]

ولا ريب أن تأكيد الرسول ، الذي لا ينطق عن الهوى ، على التمسك بهدى أهل بيته (عليهم السلام) باعتبارهم الثقل الثاني بعد القرآن ، الذي هو الثقل الأكبر ، لم يكن عبثاً .

بل لأن الإمام (عليه السلام) هو الفاروق بين الحق والباطل ،

---

(٧٠) بحار الأنوار : ج ١ ، ص ٩٩ . عن دعوات الراوندي .

(٧١) بحار الأنوار : ج ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ، عن منية المريد .

(٧٢) تاريخ الفلسفة .

والميـزان ، ومثله كمثل سفينـة نوح ، وأنـه الأفقـه والأقضى ، وعنـده تـأويـل القرآن .

لـذلك فقـد تصدّى لـلانحرافـات كما تصـدى للمعضلات ، حتى قـال الخليفة الثاني : « لولا عليّ لهلك عمر » واشتهر المثل العربي ، « مشكلة ليس لها أبو الحسن » .

وفيما يلي ننقل بعض الكلمات التي أدان فيها الإمام البدع :

عن السكـوني عن الصادق عن آبـائه ، عن أميـر المؤمنين (صلوات الله عليهم) قال :

« يجاء بأصحاب البدع يوم القيامة فترى القدرية من بينهم كالشامة البيضاء في الثور الأسود ، فيقـول الله عز وجـل ما أردتم ؟ فيقـولون : أردنـا وجهك ، فيقول : قد أقلتكم عثراتكم وغفرت لكم زلاتكم إلاّ القدرية ، فإنهم دخلوا في الشرك ، من حيث لا يعلمون »[٧٣] .

عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : « لكـل أمة مجـوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر »[٧٤] .

دخل مجاهد مولى عبد الله بن عباس على عليّ (عليه السلام) فقـال : « يا أمير المؤمنين ، ما تقول في كلام أهل القدر ؟ ومعه جمـاعة من النـاس ، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : معك أحد منهم أو في البيت أحد منهم ؟ قـال : ما تصنـع يا أميـر المؤمنين ؟، قال : أستتيبهم ، فـإن تابـوا وإلاَّ ضـربت أعناقهم »[٧٥] .

---

(٧٣) البحار : ج ٥ ، ص ١١٩ .
(٧٤) المصدر ، ص ١٠٠ .
(٧٥) المصدر .

عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : « ما غلا أحد في القدر إلاّ خرج من الإيمان »[٧٦] .

وفي حديث آخر : حذّر الإمام عليّ (عليه السلام) من التوغل في مسألة القدر وقال : « ألا إن القدر سرّ من سرّ الله ، وحرز من حرز الله ، مرفوع في حجاب الله ، مطويّ عن خلق الله ، مختوم بخاتم الله ، سابق في علم الله ، وضع الله عن العباد علمه ورفعه فوق شهاداتهم »[٧٧] .

ويبدو من حديث مأثور عن الإمام (عليه السلام) أن التكلم حول القدر ، كان قد أصبح عادة شائعة في عهده (عليه السلام) وكان يقاومها الإمام بقوة :

الحديث يقول : « مرّ أمير المؤمنين على قوم من أخلاط المسلمين وهم قعود في بعض المساجد في أول يوم من شعبان وهم يخوضون في أمر القدر وغيره ، وقد ارتفعت أصواتهم واشتد فيهم محكهم وجدالهم ، فوقف عليهم وسلّم فردوا عليه وأوسعوا له وقاموا إليه يسألونه القعود عليهم ، فلم يحفل بهم ، ثم قال لهم وناداهم : يا معشر المتكلمين فيما لا يعنيهم ولا يَرِدُ عليهم ، ألم تعلموا أن لله عباداً قد أسكتتهم خشية من غيرِ عِيٍ ولا بكم ، ولكنهم إذا ذكروا الله انكسرت ألسنتهم ، وانقطعت أفئدتهم ، وطاشت عقولهم ، وحامت لحومهم ، إعزازاً لله ، وإعظاماً وإجلالاً ، فإذا فاقوا من ذلك استبقوا إلىٰ الله بالأعمال الزاكية ، يعدون أنفسهم مع الظالمين والخاطئين ، وأنهم براء من المقصرين ومن المفرطين ، ألا إنهم لا يرضون لله بالقليل ، ولا يستكثرون لله الكثير ، فهم يدأبون له في الأعمال ، فهم - إذا رأيتهم - قائمون للعبادة مروّعون خائفون مشفقون وجلون ، فأين أنتم يا معشر المبتدعين ، أما علمتم أن أعلم

---

(٧٦) المصدر .

(٧٧) المصدر : ج ٥ ، ص ٩٧ .

الناس بالقدر أسكتهم عنه ، وأن أجهلهم به أكثرهم كلاماً فيه »[٧٨] .

الامام الحسن المجتبىٰ (عليه السلام) :

مضى الإمام الحسن السبط الأكبر لرسول الله على سنة جدّه وسيرة أبيه في مناهضة الأفكار الباطلة ، ويبدو من رسالته الجوابية التي بعث بها إلى الحسن البصري الذي قرأنا معاً سيرته وأفكاره الجبرية[٧٩] ، إنه لم يكن راضياً عنه وعن خوضه في المسائل الكلامية .

لقد كتب الحسن البصري رسالة إلى أبي محمد الحسن بن علي (عليه السلام) قال فيها : « أما بعد فإنكم معشر بني هاشم الفلك الجارية في اللجج الغامرة ، والاعلام النيرة الشاهرة ، أو كسفينة نوح (عليه السلام) التي نزلها المؤمنون ، ونجا فيها المسلمون ، كتبت اليك يابن رسول الله عند اختلافنا في القدر ، وحيرتنا في الإستطاعة ، فأخبرنا بالذي عليه رأيك ورأي أبيك (عليه السلام) فإن من علم الله علمكم ، وانتم شهداء على الناس ، والله الشاهد عليكم ، ذرية بعضها من بعض ، والله سميع عليم » .

فأجابه الحسن (عليه السلام) : « بسم الله الرحمن الرحيم ، وصل إليّ كتابك ، ولولا ما ذكرته من حيرتك وحيرة من مضى قبلك ، إذاً ما أخبرتك ، أما بعد فمن لم يؤمن بالقدر ـ خيره وشره ـ ، أن الله يعلمه فقد كفر ، ومن أحال المعاصي على الله فقد فجر ، إن الله لم يُطَع مكرهاً ، ولم يُعص مغلوباً ، ولم يهمل العباد سدى من المملكة »[٨٠] .

---

(٧٨) والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة ، أورده ثقة الاسلام النوري في كتابه (كلمة طيبة) بالفارسية ، وربما يأتي في سياق الكتاب تفسير لبعض بنود هذا الحديث بإذن الله .

(٧٩) يبدو أن الحسن البصري كان جبريّ المذهب ، وربما غيّر مذهبه بعدئذ إلى التفويض ، لأنه كان يغير مذهبه من حين لآخر .

(٨٠) البحار : ج ٥ ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

موقف الأئمة الهداة (عليهم السلام) من علم الكلام :

لا يسعنا في هذا الفصل ـ أن نفصل القول في مواقف أئمتنا الهداة من علم الكلام وأعلامه وموضوعاته ، لا سيما وأن التاريخ الذي يمتد من عام ٦١ حيث استشهد الامام الحسين (عليه السلام) وإلى عام ٢٥٠ عند الغيبة الصغرى ، حافل بالصراعات الثقافية ، بين رسالات الله التي أكملت على يد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وتجسدت في القرآن الحكيم وتفسيره الصحيح ، وبين ثقافات البشر التي تموجت بفعل الحضارة الإسلامية ، وكادت تضل المسلمين لولا تصدي أئمة الهدى لردّها من جهة ، ولتوضيح القرآن من جهة أخرى ، ونستطيع أن نقول : أن نهوض الأئمة (عليهم السلام) بتبصير الأمة ، وكشف ملابسات العلم ورد شبهات المنحرفين على القرآن ، كان أعظم أفعالهم ، بالرغم من أن سائر ما قاموا به من قيادة الحركة الاسلامية . وتربية أبناء الأمة كان أيضاً عظيماً جداً .

ولذلك سمّىٰ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أهل بيته (عليهم السلام) بأنهم سفن النجاة ، وعدلهم بالقرآن وسمّاهم والقرآن بالثقلين ، وقال عنهم : « مثل أهل بيتي مثل نجوم السماء » .

الامام زين العابدين (عليه السلام) :

الإمام عليّ بن الحسين (عليه السلام) تصدى لموجات الضلالة بأدعيته التي لم تكن مجرد برامج تربوية شاملة ، ولا مجرد رد إعلامي ناجح لدعايات الحزب الأموي الحاكم ، بل كان انعكاساً لنور القرآن ، وهداه على قلب نقي طاهر كما تعكس المرآة نور الشمس ، لذلك سمّي الدعاء بـ (القرآن الصاعد) لأنه من تجليات القرآن النازل من عند الله على قلوب المؤمنين .

الإمامان الصادق والرضا (عليهما السلام) :

وقد تسنى للإمامين أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام) وأبي الحسن علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) ، فرصة نشر معارف القرآن .

واتخذ الإمام الصادق (عليه السلام) من الصراع بين الحزبين الأمويّ والعباسيّ على السلطة فرصة لتأسيس جامعة علمية شاملة .

وكان نصيب المعارف الإلهية وافراً في هذه الجامعة .

واحتجاج الإمام على المانوية ممثلة في ابن أبي العوجاء ، وحزبه ، وعلى الزنادقة ممثلين بـ الطبيب الهندي ، والديصانية ممثلة بـ عبد الله الديصاني ، والمجسمة ممثلة بـ هشام وعلى القائلين بالقياس الممثلين بالمعتزلة .

أقول : إن احتجاج الإمام عليه هو خلاصة لتلك المواجهة الشاملة التي قادها الإمام ضد الأفكار الضالّة .

أمّا الإمام الرضا (عليه السلام) فقد اتخذ من الحرية المحدودة التي منحتها له السلطة بعد توليه ولاية العهد في عصر المأمون العباسي وسيلة لنشر المعارف الإلهية ومناهضة الأفكار التي حملتها روافد الترجمة الغزيرة في عهد هذا الملك العباسي .

وقد جلس الإمام في محضر المأمون يناظر الفرق الضالة حتى رد شبهاتهم جميعاً[٨١] .

---

(٨١) انظر كتاب عيون أخبار الرضا (عليه السلام) وكتاب الاحتجاج وسائر الكتب المفصلة ، وسوف نتحدث بإذن الله عن شيء من احتجاجات الإمام الرضا (عليه السلام) ومناظراته خلال أحاديثنا القادمة .

أحاديث الأئمة في مناهج علم الكلام :

إن علم الكلام يقوم على أساسين خاطئين :

أ ـ تكلف علم الأمور التي يقصر عنها عقل البشر لسبب أو لآخر ، مثل التكلم في ذات الله سبحانه وتعالى .

ب ـ القياس في الدين .

وقد وردت أحاديث تأمر بالتوقف عند صعود العقل ، كما ذكّرت أحاديث أخرى بخطأ أسلوب القياس في فهم الدين وفيما يلي نذكر بعض النصوص :

١ ـ عن أبي بصير قال : قال أبو جعفر (عليه السلام) : « تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله ، فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا تحيراً »[٨٢] .

لقد كان تكلف الحديث عن ذات الله سبباً رئيسياً لضلالة الفرق الإسلامية المتفلسفة ، لأنهم حاولوا الحديث عن شيء لا يشبهه شيء ، وبعقول محدودة محصورة ، لذلك سد الأئمة هذا الباب رأساً .

٢ ـ روي عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) :

« تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله »[٨٣] .

ويستشهد الإمام الباقر على منع الحديث في ذات الله بالقول : « يا زياد . إياك والخصومات ، فإنها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها ، وعسى أن يتكلم بالشيء فلا يغفر له ، إنه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به

---

(٨٢) أصول الكافي للشيخ الكليني ١٢٤ ـ ١٢٥ .

(٨٣) المصدر .

وطلبوا علم ما كفوه ، حتى انتهى كلامهم إلى الله فتحيروا ، حتى إن كان الرجل ليدعي من بين يديه فيجيب من خلفه ، ويدعي من خلفه فيجيب من بين يديه »[٨٤] .

وفي حديث آخر يحمل الإمام الباقر بشدة على أصحاب الكلام لأنهم تكلفوا علم ما لم يؤتوه .

ويبدو أن لفظة الكلام أو المتكلمين قد أصبحت في عصر الإمام الباقر (عليه السلام) مصطلحاً خاصاً لأصحاب هذا العلم .

٣ ـ روي عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) :

« إياك وأصحاب الكلام والخصومات ومجالستهم فإنهم تركوا ما أمروا بعلمه وتكلفوا ما لم يؤمروا بعلمه حتى تكلفوا علم السماء »[٨٥] .

٤ ـ روى ابن طاووس عن جميل قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول :

« متكلمو هذه العصابة من شرار من هم منهم »[٨٦] .

---

(٨٤) المصدر .

(٨٥) بحار الأنوار : ج ٢ ، ص ١٣٧ .

(٨٦) المصدر : ص ١٣٨ ، بعد هذا الحديث قال السيد ابن طاووس : يحتمل أن يكون المراد بهذا الحديث ـ يا ولدي ـ المتكلمين الذين يتناولون بكلامهم وعلمهم ما لا يرضاه الله جلّ جلاله ، أو يكونون ممن يشغلهم الاشتغال بعلم الكلام عما هو واجب عليهم من فرائض الله جلّ جلاله ، ثم قال رحمه الله :

ومما يؤكد تصديق الروايات بالتحذير من علم الكلام وما فيه من الشبهات : انني وجدت الشيخ العالم سعيد بن هبة الله الراوندي قد صنف كراسة ـ وهو عندي الآن ـ في الخلاف الذي تجدد بين الشيخ المفيد والمرتضى رحمهما الله ، وكانا من أعظم أهل زمانهما وخاصة شيخنا المفيد ، فذكر في الكراس نحو خمس وتسعين مسألة ، قد وقع الخلاف

٥ ـ عاب الإمام الصادق (عليه السلام) على أهل الكلام ـ مرة ـ لأنهم كانوا قد وضعوا مجموعة افتراضات ، ثم قاسوا عليها كل شيء ، فقالوا : هذا ينقاد وينسجم مع أصولنا (التي افترضوا صحتها) فيقبلون بها ، بينما هذا لا ينقاد ولا ينسجم ، يقول الإمام : « يهلك أصحاب الكلام وينجو المسلمون ، إن المسلمين هم النجباء ، يقولون : هذا ينقاد وهذا لا ينقاد ، أما والله لو علموا كيف كان أصل الخلق ما اختلف اثنان »[٨٧] .

٦ ـ يبدو أن المنهج القياسي الذي يهدف إلى إسكات الخصم بأية صورة من الصور ، هو الذي نهى عنه الإسلام بشدة ، وهو الذي ولع به أهل الكلام .

ولا ريب أن انتشار الجدل الإغريقي بين المسلمين ، وبالذات بين علماء الكلام ، كان سبباً لشدة نهي الأئمة عنه . دعنا نقرأ معاً بعض النصوص في ذلك :

روى الإمام الصادق (عليه السلام) عن جده الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« أورع الناس من ترك المراء وإن كان محقاً »[٨٨] .

وفي حديث آخر يبين الإمام (عليه السلام) أن الجدل ليس سبيلاً إلى فهم الدين ، بل هو سبب للحرمان من معرفة حقائقه .

٧ ـ قال الصادق (عليه السلام) :

بينهما فيها من علم الأصول ، وقال في آخرها : لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب ، وهذا يدلنا على أنه طريق بعيد عن معرفة رب الأرباب . (المصدر : ص ١٣٨) .

(٨٧) المصدر (ص ١٣٢) ربما يأتي في الحديث عن نظرية الفيض بعض التفصيل في بيان هذا الخبر .

(٨٨) المصدر : ص ١٣١ .

« المـراء داء رديّ ، وليس للإنسـان خصلةٌ شر منـه ، وهـو خُلق إبليس ونسبته ، فلا يماري في أيّ حال كان إلاّ من كان جاهلاً بنفسه وبغيره ، محروماً من حقائق الدين » .

٨ ـ رُوي عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) :

« لا يُخاصم إلاَّ شاكٌ في دينه أو من لا ورع له »[٨٩] .

القياس منهج المتكلمين :

يعتمد القياس المنطقي الذي كان قاعدة للعلم طيلة خمسة وعشرين قرناً وأكثر من الزمان ، علىٰ مقدمتين ونتيجة ، وحاولت الفلسفة ضبط أخطاء الفكر عبر القياس ، إلاَّ أنه ابتلي بثلاث عقبات جعلته لا يصلح لتـطوير العلم ، بـل وجعلته عائقاً أمام تقدم الفكر .

١ ـ استعـاض العلماء بـالقياس عن التجـربة التي لا بـد أن تكون مـادة للقياس ومحتوى له .

٢ ـ للعقل سبل عديدة لفهم الحقائق أحدها القياس ، والشهود المباشر ، والوجدان والفطرة والإلهام . والعلماء وبالغوا في استخدام القيـاس لمجادلات أوقفوا بها حركة الفكر ، وشلّوا قدرة العقل ، وسدّوا عليه سائر منافذ المعرفة .

٣ ـ القياس إنما يصح في العلوم المتقدمـة التي وصل الإنسـان فيها إلىٰ مستوى متقدم ، يمكنه من معرفة الأسباب والمسببات وما أشبه .

وقد استخدم العلماء القياس في مسائل لم يكن العلم قد بلغ مستواها ، مثل مسائل الدين ، بل تعداهـا إلى مسائـل لم يكن للعلم البشري قـدرة على اختراقها ، مثل التكلم عن ذات الله سبحانه !

---

(٨٩) المصدر : ص ١٤٠ .

هذه وغيرها كانت الأسباب التي جعلت القياس هدفاً لهجمات الأئمة (عليهم السلام) .

وفيما يلي نقرأ معاً بعض الأحاديث التي جاءت حول القياس :

١ ـ عن الإمام الرضا عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : قال الله جلّ جلاله : ﴿ **ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي ، وما عرفني من شبّهني بخلقي ، وما على ديني من استعمل القياس في ديني** ﴾[٩٠] .

٢ ـ رُوي عن ابن شبرمة قال : ما ذكرت حديثاً سمعته من جعفر بن محمد (عليه السلام) إلّا كاد أن يتصدع له قلبي ، سمعته يقول : « حدثني أبي عن جدي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : قال ابن شبرمة وأقسم بالله ما كذب على أبيه ولا كذب أبوه على جدّه ولا كذب جدّه على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) » .

وفي أحاديثهم رد على مناهج علم الكلام مثل القياس ومحاولة إخضاع كل فكرة لعقول المتكلمين ، وردهم للمعتزلة والفلاسفة والصوفية وما أشبه .

قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

« من عمل بالمقاييس فقد هلك وأهلك ، ومن أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه ، فقد هلك وأهلك »[٩١] .

٣ ـ وروي عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام) أن علياً قال :

« من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ، ومن دان الله بالرأي

---

(٩٠) بحار الأنوار : ج ٢ ، ص ٢٩٧ .

(٩١) المصدر : ص ٢٩٨ .

لم يزل دهره في ارتماس »[٩٢] .

٤ ـ عن البزنطي قال : قلت للرضا (عليه السلام) : جعلت فداك أن بعض أصحابنا يقولون : نسمع الأمر يحكى عنك وعن آبائك ، فنقيس عليه ونعمل به فقال :

« سبحان الله ! لا والله ما هذا من دين جعفر ، هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا ، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا ، فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفراً ، وأبا جعفر ؟ قال جعفر : لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره »[٩٣] .

٥ ـ وروى عكرمة قال الحسين بن علي (عليه السلام) :

« من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس . مائلاً عن المنهاج ، ظاعناً في الاعوجاج ، ضالاً عن السبيل ، قائلاً : غير جميل »[٩٤] .

٦ ـ يبين الإمام زين العابدين (عليه السلام) أن العقول الناقصة لا يمكنها أن تبلغ دين الله ، ففي حديث مأثور عن الراوي الجليل الثمالي أنه قال قال عليّ بن الحسين (عليه السلام) :

« إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ولا يصاب إلا بالتسليم ، فمن سلّم لنا سلم ، ومن اهتدى بنا هدي ومن دان بالقياس والرأي هلك »[٩٥] .

٧ ـ وفي حوار هام بين الإمام الصادق (عليه السلام) وإمام المذهب

---

(٩٢) المصدر : ص ٢٩٩ .
(٩٣) المصدر : ص ٣٠٠ .
(٩٤) المصدر : ص ٣٠٢ .
(٩٥) المصدر : ص ٣٠٣ .

الحنفي ، نعمان بن ثابت ، وضع الصادق (عليه السلام) يده على موضع الضعف في القياس وبالرغم من أن الحديث كان يتركز حول القياس في الفقه الأصغر ، إلا أنه يشمل أيضاً الفقه الأكبر ـ وهو أصول الدين ـ .

يقول ابن أبي ليلىٰ القاضي المعروف دخلت أنا والنعمان ، أبو حنيفة ، على جعفر بن محمد (عليه السلام) فرحب بنا فقال : يا ابن ليلىٰ من هذا الرجل ؟ فقلت : جعلت فداك ، هذا رجل من أهل الكوفة له رأي وبصيرة ونفاذ .

قال : فلعله الذي يقيس الأشياء برأية ، ثم قال :

« يا نعمان ! هل تحسن أن تقيس رأسك ؟ » قال : لا ، قال :

« ما أراك أن تحسن أن تقيس شيئاً ولا تهتدي إلا من عند غيرك ، فهل عرفت الملوحة في العينين ، والمرارة في الاذنين ، والبرودة في المنخرين ، والعذوبة في الفم ؟ » . قال : لا .

ويستمر الحوار إلى أن يقول الإمام الصادق (عليه السلام) : « يا نعمان إياك والقياس فإن أبي حدثني عن آبائه (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال من قاس شيئاً من الدين قرنه الله تبارك وتعالى مع ابليس في النار ، فأنه أول من قاس ، حيث قال : خلقتني من نار وخلقته من طين . . فدعوا الرأي والقياس ، فإن دين الله لم يوضع على القياس »[٩٦] .

٨ ـ وقد حمل الأئمة بشدة على أصحاب المذاهب الباطلة وأبعدوا المسلمين عنها ببيان منافاتها الشديدة لرسالات الله .

ويأتي الحديث ـ إنشاء الله ـ عن موقف الأئمة (عليهم السلام) من

---

(٩٦) بحار الأنوار : ج ٢ ، ص ٢٨٦ .

التصوف الذي ابتدع في عصر الإمام الباقر (عليه السلام) .

أما المعتزلة فقد جاء في حديث شريف مأثور عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال :

« لعن الله المعتزلة أرادت أن توحد فألحدت ، ورامت أن ترفع التشبيه فأثبتت »[97] .

٩ ـ وأمر الأئمة (عليهم السلام) بمقاطعة القدرية ، فقد جاء في حديث مأثور عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال :

« من زعم أن الله يجبر عباده علىٰ المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون ، فلا تأكلوا ذبيحته ، ولا تقبلوا شهادته ، ولا تصلوا وراءه ، ولا تعطوه من الزكاة شيئاً »[98] .

١٠ ـ وعن المفوضة الذين قالوا بأن الله لا يقدر على منع عباده عن المعصية يقول الإمام :

« فالقائل بالجبر كافر ، والقائل بالتفويض مشرك »[99] .

وهكذا نجد علم الكلام المستحدث في عصر الأئمة (عليهم السلام) معرضاً لنقد الأئمة (عليهم السلام) سواء في أصوله ومناهجه ، أو في فروعه ومذاهبه المختلفة .

ولا ريب أن علماء الإسلام من موالي أهل البيت ساروا على ذات الخط ، وإذا كتبوا في علم الكلام ، أو بحثوا فيه ، فإنما لرد الشبهات التي كان هذا العلم قد أثارها في النفوس .

---

(٩٧) المصدر : ج ٥ ، ص ٨ .

(٩٨) المصدر : ص ١٧ .

(٩٩) المصدر : ص ٩ .

أما خطهم الثقافي فقد ظلّ نقياً تابعاً لهدى الذكر الحكيم ، وروايات أهل بيت الرسول الطاهرين (عليهم السلام) .

وفي سياق الموضوعات المبحـوثة في الكتـاب نجد بعض التفصيـل في ذلك إنشاء الله .

تمهيد

ليس التعبير الشائع عن الفلسفة التي انتشرت بين المسلمين بـ « الفلسفة العربية » تعبيراً دقيقاً لأن مساهمة غير العرب فيها كانت أكبر بكثير من العرب حتى أن القاضي ابن صاعد زعم بأن طباع العرب كانت مخالفة للفلسفة والعلوم العقلية[1] .

بلى أن الكتّاب الأجانب يسمون ما يمت إلىٰ المسلمين ـ عادة ـ من ثقافة وحضارة وقيم بأنها عربية لكي يُحددوا الإسلام في إطار قومية خاصة ، وبعض المتأثرين بهم من الكتاب العرب يقلدونهم في ذلك ربما لاشباع غرورهم القومي .

يبقى التعبير الآخر الذي يستخدمه البعض بإصرار للدلالة على هذه الفلسفة بأنها « فلسفة إسلامية » فهو الآخر غير علمي لأن الإسلام دين الله القيم

---

(١) يقول القاضي ابن صاعد في كتابه « طبقات الأمم » وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ـ يقصد العرب ـ في الجاهلية والاسلام ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلاّ أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني .
(راجع دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ص ٥٨ نقلاً عن كتاب طبقات الأمم ـ بيروت ١٩١٢ ، ص ٤٥) . .

الذي أكمله الرب بالقرآن الحكيم ولا تصبح الفلسفة التي تبناها شخص يدّعي الإسلام جزءاً من الإسلام .

وإذا استخدم الكاتب الأجنبي هذا التعبير فلا ينبغي أن نهلل له لمجرد أنه اعترف بالإسلام في إطار أوسع من القومية العربية ، ذلك لأن مثل هذا الكاتب لا يعترف بالإسلام ديناً إلهياً ، بل يتصوره إفرازاً بشرياً صادراً من كتلة بشرية معينة نظمها الرسول الأكرم بعبقريته وأكملها المسلمون من بعده .

وبين هذا التصور والبصيرة القرآنية مسافة تمتد بين قطبي الكفر والايمان . ولذلك فإننا كمسلمين نرفض مثل تعبير « الفلسفة الإسلامية » إلا إذا كانت الفلسفة نابعة مباشرة عن القرآن الحكيم .

يبقى التعبير الأفضل الذي نختاره لمثل هذه الفلسفة وهو : « فلسفة المسلمين » أو ما أشبه ذلك من التعابير التي تنسب الفلسفة إلى المسلمين لا إلى الإسلام .

وقد سبق بيان الفرق بين علم الكلام والفلسفة بالرغم من وجود صلات وثيقة بينهما خصوصاً في المنهج .

ومع أننا نرى ـ كما سبق بيان ذلك مفصلاً ـ علم الكلام انعكاساً لإشعاعات الفلسفة الأجنبية ، إلا أنه ولد بين المسلمين ونشأ وترعرع بين أوساطهم بالرغم من أنه تغذى من لبن الفلسفة حتى اشتد عظمه وتنامى لحمه .

بينما الفلسفة التي انتشرت بين المسلمين كانت قد ولدت منذ قرون في أحضان الأجانب وظلت ملامحها خارجية بالرغم من هجرتها إلى بلاد الإسلام ، وبالرغم من تزيّيها أحياناً بزيّ المسلمين .

متى دخلت الفلسفة بلاد العرب ؟

لا ريب أن بداية اتصال العرب بالفلسفة كانت قبل الاسلام حيث أن اليهود والنصارى والمجوس الذين تأثروا بالفلسفة كانوا متواجدين على أرض الجزيرة وكانت الثقافة العربية على ضيق أفقها تتأثر بهم بقدر كثير أو قليل .

ويرى النشار أن الأفكار الغنوصية كانت موجودة بين العرب ، وأن أبا سفيان كان أول غنوصي عرف بين المسلمين فيقول في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » : « ولكن الأمر عاد إلى معاوية بن أبي سفيان ، ولم يكن المسلمون بعد قد تناسوا أباه هذا الغنوصي القائم ، هذا الثنوي المجوسي الذي لم يؤمن أبداً ، وسرعان ما أطلقوا على معاوية : الطليق بن الطليق ، والوثني بن الوثني ، ومهما قيل في معاوية ، ومهما حاول علماء المذهب السلفي المتأخر ، وبعض أهل السنة ، من وضعه في نسق صحابة رسول الله ، فإن الرجل لم يؤمن أبداً بالإسلام ، ولقد كان يطلق نفثاته على الاسلام كثيراً »[٢] .

وكان حفيد أبي سفيان : خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أول أمير عربي شجع ترجمة الكتب الأجنبية .

---

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، (المقدمة ن) . .

وهل كانت ترجمته لمثل هذه الكتب عن رغبة شخصية أم سياسية سلطوية ؟

يرى البعض أنها كانت نزعة شخصية ، فيقول ماجد فخري : « يبدو أنه التمس العزاء عن إخفاقه في تولي الخلافة في توجيه اهتمامه إلى الكيمياء والنجوم . فأقدم المصادر التي بين أيدينا تفيد أن خالداً هذا رعى الترجمات الأولىٰ للمؤلفات العلمية (في الطب والنجوم والكيمياء) إلى العربية »[٣] .

بينما نحتمل أن يكون توجه خالد سلطوياً وخاصة إذا عرفنا أن الأمويين نازعوا أهل المدينة السلطة . وكان أهل المدينة وفي طليعتهم أهل بيت رسول الله يتمتعون بالعلم والفضيلة ، وكان من الطبيعي أن يبحث الحزب الأموي الحاكم عن مصدر ثقافي أجنبي للتعويض عن نقص الثقافة عنده . ويؤيد ذلك أن معاوية استقدم أحد الخبراء الرومان ووضعهم في منصب المستشار في البلاط وهو سرجون[٤] .

مدارس الفلسفة في الشرق الأدنى :

أحاطت بالجزيرة العربية أيام الفتوحات الإسلامية عدة مراكز فكرية انعكس صداها في ضمير المسلمين بعد احتوائها في العالم الجديد الذي صنعه الإسلام .

والمراكز هي : مدينة الاسكندرية في مصر ، ومدينة أنطاكية وحران والرها وقنسرين في شمالي سورياً .

---

(٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ١٣ ، وراجع كتاب تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي (بالفارسية) ص ٥١ . نقلاً عن الفهرست طباعة مصر . ص ٤٣٠ . .

(٤) يقول ماجد فخري : « كما كان سرجون بن منصور ، والد القديس يوحنا الدمشقي ، إذ كان قيماً على الشؤون المالية لمعاوية » تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ٢٧ ، وانظر التاريخ الاسلامي للمؤلف : ص ٤٠ .

وكذا مدينة نصيبين ورأس العين في العراق الأعلى ومدينة جنديسابور في وسط العراق عند موقع بغداد .

وكانت اللغة السريانية الشائعة في هذه المراكز الأخيرة جسراً واسعاً عبرت عليها النصوص اليونانية إلى العربية ، حيث نقلت المؤلفات اليونانية في اللاهوت والمنطق إلى لغتهم السريانية بهدف تعلم الجدل حول طبيعة المسيح التي استقطبت انشطة النصارىٰ الفكرية .

وواصلت هذه المراكز بحوثها التقليدية بالرغم من اجتياح الموج الإسلامي العالي للبلاد وإحداث التغييرات الهائلة بها .

ولكل من مركزي حران وجنديسابور ميزة معينة على الآخر .

فحران في شمالي سوريا كانت موطناً لطائفة خاصة من عبدة النجوم ، وكانت ديانتهم (التي زعم العباسيون أنها ديانة الصابئة) قد اختلطت بالمؤثرات الهيلينية والغنوصية ؟ وهذا الخليط ألعجيب قد أعدهم للقيام بدور الوسيط بين العرب والثقافة اليونانية ، كما وفر لهم فرصة الحصول على ميزة التنجيم[٥] التي أصبحت مدخلاً واسعاً لهم إلى قلب البلاط العباسي حيث أصبحوا مستشارين للعباسيين في مختلف الشؤون الحساسة[٦] . ويعلم الله كم غيروا وبدلوا من شؤون المسلمين عبر خرافة التنجيم التي آمن بها ملوك بني العباس خلافاً لأمر

(٥) أنظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ض ٢٥ .

(٦) يقول ماجد فخري : الانتفاضات السياسية التي تلت سقوط السلالة الأموية ، وانتقال الخلافة إلى بني العباس ، قد أقنعت هؤلاء بأن مصير الإنسانية وقيام الدول وانحلالها هي أسرار محفوظة في ثنايا النجوم ، وأنه من شأن الحكماء وحدهم حل رموزها والكشف عن خفاياها ، ويضيف قائلاً : حتى أن أكثر خلفاء العصر انفتاحاً نظير المأمون لم يتحرر من هذا الاعتماد على النجوم ولم يكتف بأن الحق بخدمته منجّماً خاصاً بالبلاط وحسب ، بل كان لا يقوم بعمل عسكري أو سياسي هام إلاّ بعد أن يستشيره بشأنه أولاً (المصدر : ص ٣٠) .

الله وأمر رسوله الكريم الذي أثر عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) « صدق الله وكذب المنجمون » .

مدرسة جنديسابور الفارسية :

على مقربة من موقع بغداد الحالي أسس كسرىٰ : أنوشيروان عام ٥٥٥ للميلاد هذه المدرسة التي أصبحت مؤسسة كبرى للعلوم اليونانية في غربي آسيا ، ومركزاً لاختلاطها بالأفكار الفارسية .

وظلّت هذه المدرسة قائمة إلى العهد العباسي حين أمر المنصور ببناء مدينة بغداد سنة ٧٦٢ م ، ولأن الخلافة العباسية تأسست على يد الخراسانيين ، وكان للفرس ـ وبالذات البرامكة ـ علاقات وثيقة معها ، ولقرب موقع المدرسة من العاصمة الجديدة دبت الحياة فيها من جديد وزودت بغداد بأشهر الأطباء الرسميين مثل سلالة بختيشوع النسطورية الذين خدموا الخلفاء العباسيين قرنين من الزمان . ويزعم بعض المؤرخين أن واحداً منهم وهو جبرئيل بن بختيشوع حصل من الرواتب على (٨٨,٧٠٠,٠٠٠) درهم[٧] وقد عمل يحيىٰ البرمكي وزير هارون على تنشيط ترجمة الكتب إلى العربية من أصولها اليونانية وكان يوحنا بن ماسوية المتوفي عام ٨٧٥ ميلادي أول مترجم بارز للمؤلفات اليونانية إلى العربية وكان في ذات الوقت رئيس مدرسة « بيت الحكمة » التي أنشأها المأمون العباسي سنة ٨٣٠ ميلادية[٨] .

مدرسة الاسكندرية :

بيد أن أهم مدرسة أثّرت في المسلمين كانت مدرسة الاسكندرية التي كانت ـ في الواقع ـ أماً لسائر المدارس الفلسفية في الشرق الأدنى والتقت فيها أفكار الغرب بثقافة الشرق ، وتفاعلت أيضاً مع ديانة النصارى وصنعت الخليط

---

(٧) تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي : ص ٥٥ .

(٨) تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٦ .

المناسب لمن يريد التوفيق بين سائر المذاهب والأفكار .

لقد تأسست مدرسة الاسكندرية منذ عهد البطامسة ، أي في زمن بطليموس الأول سوثر (٣٢٣ ـ ٢٨٢ ق . م) القائد المعروف لاسكندر الذي ملك مصر بعد تقسيم ملك اسكندر .

وأصبحت الاسكندرية منذ ذلك العهد وريثة أثينا ومركزاً لتلاقي ثقافة الغرب والشرق وتأسست فيها مكتبة كبيرة ومرصد ونبغ فيها علماء كبار في علوم الرياضيات والنجوم والطبيعيات والجغرافيا منهم مثلاً : الرياضي المعروف « اقيليدس » (٣٠٦ ـ ٢٨٣ ق . م) وأرخميدس صاحب النظريات الرياضية المعروفة (٢٨٧ ـ ٢١٢ ق . م) والعالم الفلكي المعروف بطليموس الذي عاش في القرن الثاني للميلاد .

وكان لمدرسة الاسكندرية علماء كبار في الطب والتشريح ، وفي طليعتهم الطبيب المعروف جالينوس (حوالي ٢٠٠ ق . م) الذي هاجر إلى الاسكندرية وأصبح رائد الطب القديم[٩] .

ولقد كان أثر علماء الاسكندرية عظيماً على المسلمين في كافة الحقول حيث ترجمت كتبهم إلى العربية في عهود مبكرة وأصبح أعلامهم معروفين لدى الجميع .

بيد أن الأثر الأشد كان لفلاسفتهم الذين كانوا يتميزون بخاصية التوفيق بين مختلف التيارات الثقافية حيث أن هذه المدرسة أكبّت على دراسة الفلسفة اليونانية وشرحت آثار أعلامها وبالذات أفلاطون وأرسطو ، وحاولت التوفيق بين نظرياتهما وخلطت بينها وبين العقائد اليهودية والنصرانية وابتدعت في الفلسفة منهجاً جديداً سمّي « الافلاطونية الجديدة » و « الفيثاغورية الجديدة » .

---

(٩) أنظر : تاريخ علوم عقلي (بالفارسية) ص ١ ـ ٤ .

وكان من أشهر فلاسفة الاسكندرية :

١ ـ فيلون الاسكندراني ، أو فيلون اليهودي (٢٠ ق . م / ٤٠ للميلاد) .

٢ ـ أمونيوس (أو الحمونيوس أو الحمونوس) سكاس الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث .

٣ ـ كان من تلاميذه المشهورين أفلوطين مؤلف كتاب التاسوعات (٢٠٣ ، أو ٢٠٥ / ٢٧٠)[١٠] .

٤ ـ من تلاميذه أيضاً لونكين وأوريكن وفرفوريوس الذين ساهموا في تكميل الفلسفة الانتقائية .

واستمرت مدرسة الاسكندرية حتى عهد عمر بن عبد العزيز في أواخر القرن الأول للهجرة . وحسب ما يذكر بعض المؤرخين انتقلت على عهده إلى إنطاكية باعتبارها نقطة التقاء بين الشرق والغرب خصوصاً بعد أن تأسست مدرسة البيزنطيين في القسطنطينية عاصمة امبراطوريتهم[١١] .

أثر مدرسة الاسكندرية بين المسلمين :

وقد قدر لمدرسة الاسكندرية أن تُخلف أثراً عظيماً في ثقافة المسلمين .

يقول ماجد فخري :

« قد يظن المرء أن الكتاب اليوناني الذي كان له الأثر الحاسم في الفكر العربي الفلسفي هو كتاب « ما بعد الطبيعة » أعظم وأجرأ كتاب وضعه أرسطو في نطاق البحث النظري ، وكان قد نقل إلى العربية ـ كما مرّ معنا ـ في وقت مبكر لا يتجاوز منتصف القرن التاسع .

---

(١٠) انظر : المصدر . ص ٤ .

(١١) راجع المصدر : ص ٤ ـ ٥ .

لكن الواقع أن ذلك الكتاب إنما هو لمؤلف آخر منسوب خطأ إلى أرسطو ومعروف بـ « أثولوجيا أرسطو » وضعه مؤلف يوناني مجهول نقل هذا الكتاب للكندي ـ أول مؤلف عربي في الفكر الفلسفي ـ وذلك في الوقت نفسه الذي أنجز فيه المترجم السوري عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، نقل كتاب « ما بعد الطبيعة » .

إن قيمة هذا الكتاب التاريخية عظيمة فقد وصفه البعض بأنه خلاصة للفلسفة اليونانية التي نشطت في الحقبة الاسكندرانية وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية الناشئة في عهودها الخلافة في كل واحد .

فالعرب الذين كانوا ـ كما أسلفنا ـ منهمكين في مشكلة التوفيق ، ليس بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية فحسب ، بل بين العناصر المتنافرة في الفكر اليوناني نفسه أيضاً ، اعتبروا كتاب « آثولوجيا أرسطو » دون شك غنيمة عظمى »[١٢] .

ويتساءل المرء لماذا انهمك المسلمون في مشكلة التوفيق بين المذاهب الفلسفية في الفكر اليوناني ؟ ولماذا وقع اختيارهم على المدرسة الفكرية التي تبلورت في الاسكندرية التي تميزت بالتوفيق بين المذاهب المختلفة ؟

ربما نجد الجواب في تحليل للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعتبر كالتربة بالنسبة إلى الفكر ، فهي تساهم في تنمية ثقافات مناسبة لها ، أو في استيرادها من الخارج كما تعمل في دفن أفكار أخرى غير مناسبة لها .

وإذا عرفنا : أن موجات الفتوحات الاسلامية قد خفت في نهايات القرن الأول ، وأن حالة من الركود والتقاعس والترف في لذات الدنيا قد سادت ذلك العصر الذي سمي فيما بعد بالعصر الذهبي ابتداء من خلافة هارون الرشيد ،

---

(١٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ٤٣ .

والذي استمر بصورة أو بأخرى حتى القرن الرابع الهجري نعرف أن الظرف الحضاري كان يساعد :

أولاً : الأفكار التجريدية البعيدة عن واقع الممارسة السياسية وعن حرارة الصراع الحضاري التي كانت في العهد الاسلامي الأول .

ثانياً : الأفكار التوفيقية التي تنقذ صاحبها من التورط في مشاكل الصراع .

كان هذا النموذج الثقافي جاهزاً عند مدرسة الاسكندرية لذات الأسباب الحضارية : إذ أن ثقافة التوفيق واجترار أفكار السابقين والمزج بين متناقضات الدين والفلسفة ، أقول : أن هذه الثقافة لم تنتشر في الاسكندرية إلا بعد أفول نجم حضارة اليونان وتوقف اندفاعها حيث أن بداية إنشاء مدرسة الاسكندرية ـ كما سبق الحديث عنه ـ توافق مع نهاية عهد الاسكندر وتقسيم ممالكه التي فتحها وهيمنة أحد قادة جيشه على مصر .

كما أن انتشار الأفلاطونية الجديدة ذات الصبغة التوفيقية كان بين القرن الثاني والثالث الميلادي حيث خبا في نفوس النصارى وهج الرسالة الإلهية التي نزلت على سيدنا عيسى بن مريم (عليه السلام) ولم يعد المسلمون على استعداد لتحمل مسؤولياتها ، وبحثوا عن طريقة لتأويلها حسب الظروف وللتوفيق بينها وبين الثقافات الجاهلية القائمة . إنك ترى ذات الظروف سائدة في القرن الثاني للهجرة وتصل الثقافة إلى ذات الغاية الواحدة .

أثر الأفلاطونية الجديدة في فكر المسلمين :

كتاب « أثولوجيا أرسطو » الذي خلَّف طابعه على فكر المسلمين الفلسفي لم يكن في الواقع سوى تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة من كتاب تاسوعات

أفلوطين ذي الفصول الستة[١٣] .

وأفلوطين كما نعرف هو تلميذ مؤسس مدرسة الأفلاطونية الجديدة مما يبرز علاقة زميله « فرفوريوس » بهذا الكتاب .

أما الموضوع الأساسي الذي يتناوله هذا الكتاب فهو نظرية الفيض التي تعتبر إطاراً فلسفياً لسائر أفكار الأفلاطونية الجديدة ، وهي في ذات الوقت تعتبر الحجر الأساسي لبناء الفلسفة بين فلاسفة المسلمين[١٤] .

وقد وضع الكندي شرحاً لهذا الأثر الأفلاطوني الجديد ، وبالرغم من أنه لم يصلنا إلا أن تأثر المسلمين بالنظرية الفيضية يُكشف أيضاً من خلال ذلك ، كما يُعرف من خلال أعظم فيلسوف مسلم وهو أبو نصر الفارابي ، كما سيأتي الحديث عن ذلك إن شاء الله .

الأثر الفارسي والهندي على المسلمين :

بالرغم من انفتاح المسلمين على الفكر الفارسي ثم الهندي بذات النسبة أو أكثر من انفتاحهم على الفكر اليوناني إلا أن الأثر اليوناني يبدو طاغياً على فكر المسلمين ، ربما للظروف المتشابهة بين المناخين اليوناني والإسلامي بدءاً من القرن الثاني وحتى القرن الرابع من الهجرة كما سبق .

إلا أن ذلك لا يعني انعدام الأثر الفارسي والهندي على المسلمين .

وقد « اقتصر الأثر الفارسي أو كاد على المسائل الدينية والفلسفية النابعة من المانوية ، والتي أصابت ـ على ما يبدو ـ رواجاً كبيراً بين المؤلفين العرب ، فمن أشرس الردود على الهراطقة الذين دعاهم الفرس « زنادقة » تلك التي وجهت ضد المانوية ، وهذه الردود بحد ذاتها تدل على مدى انتشار المانوية في

---

(١٣) المصدر : ص ٤٤ .

(١٤) سوف نناقش بإذن الله نظرية الفبض في فصل خاص في هذا الكتاب .

الفكر الإسلامي ، إذ قد يتردد صداها في الانتاج الأدبي الخالص فضلاً عن المؤلفات الفلسفية والمناقشات الكلامية »[١٥] .

وكما يأتي الحديث ، فإن الأثر الفارسي تبين في التصوف الذي تسرَّب من الأفكار الفارسية وبالذات عند شيخ فلاسفة الإشراق السهروردي القتيل .

من جهة أخرى « لا بد من التذكير بأن ما أدَّاه الفرس إلى الفكر الفلسفي في الإسلام ، إنما جاء على يد جيل جديد من مفكريهم وفلاسفتهم ، فهؤلاء بعد أن تشربوا أفكاراً يونانية وألمُّوا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة ، كتب لهم : أن يتركوا على تاريخ الفكر الاسلامي طابعاً لا يمحى ، ولقد برز أمرهم إلى حد أن أشهر الذين تألق نجمهم من علماء المسلمين بعد سنة ٧٥٠ م كانوا ـ في الغالب ـ من أصل فارسي »[١٦] .

أما الأثر الهندي فقد تجلى في النظرية الذرية التي كانت ذات أثر بالغ على فكر المتكلمين .

« فقد وضع هؤلاء المتكلمون في ردهم على النزعة الأرسطوطالية نظرية ذرية قائمة بذاتها ، مؤداها : أن العالم يقوم على ثنائية أساسية هي ثنائية الجوهر والعرض ، لم تلبث أن قرنت بمذهب أهل السنة ، فقد قبل متكلموا المسلمين المذهب الذري في المادة والمكان والزمان بما يشبه الاجماع وأقاموا علىٰ أساسه نظاماً كلامياً محكماً » .

« لكن الجدير بالملاحظة الآن : أن بعض مفارقاتها للأصول اليونانية في نظرتها إلى طبيعة الزمان والمكان والأعراض وقابلية الجوهر والاعراض للفناء ـ تعكس على ما يبدو ـ مؤثرات هندية » .

---

(١٥) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٦١ .
(١٦) المصدر .

وهناك نقاط تشابه أخرى عديدة ـ جديرة بالذكر ـ ما بين النظرية الذرية الإسلامية والنظرية الهندية ، وما تنطويان عليه من مضامين ، وربما كان من أهم السمات المشتركة بين النظريتين : التدليل على اتصاف الكون بالزوال ، وصفة الإمكان الميتافيزيقية الأصيلة فيه وكلا الاعتبارين من الفكر الإسلامي والهندي في الصميم[17]

المسلمون وترجمة العلوم العقلية :

حسب أقدم المصادر كان أول مترجم عربي هو أصطفان الحكيم الذي يقول ابن النديم : أنه ترجم كتباً في الكيمياء بأمر من الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية[18] .

وباستثناء هذا الأمير الذي يسمى بالحكيم لا نجد اهتماماً يذكر بين الأمويين بالترجمة ، اللهم إلا ما يذكر من ترجمة (كفاش حاوي) من قبل القس آهرون بن الأعين من السريانية وهو عبارة عن ثلاثين مقالة في الطب .

ويذكر البعض ثلاثة أسباب لعزوف الأمويين عن الترجمة :

١ ـ المشاكل الداخلية .

٢ ـ الانشغال بالفتوحات .

ويعود هذان السببان في الواقع إلى حالة واحدة هي : عدم استقرار النظام .

٣ ـ عدم السماح لغير العنصر العربي بالنمو مما دفع غير العرب إلى الانكفاء على أنفسهم[19] .

---

(١٧) المصدر : ص ٥٩ .
(١٨) نقلًا عن الفهرست : ص ٤٣٠ .
(١٩) المصدر : ص ٣٨ .

ولكن ليس لنا إلى إثبات ذلك سبيل ، بل بالعكس نجد في تاريخ الأمويين نوعاً من التشجيع لترجمة الكتب لتدعيم سلطتهم السياسية . ونحن نعلم أن الأمويين قلّدوا الأجانب في النظم الإدارية والمالية ، كما أن معاوية استخدم سرجون الرومي مستشاراً سياسياً لنفسه وأنه كان قد جعل النظام الروماني مثاله ، فقد أمر بعض مستشاريه بأن يقرأوا عليه أخبار الروم .

واقتصرت الترجمة في البدء على كتب الطب والنجوم والكيمياء ، ثم لم تلبث أن شملت الفلسفة والمنطق خصوصاً على عهد المعتزلة الذين أحسوا بحاجة ماسة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية لأغناء بحوثهم الكلامية ومناظراتهم العقائدية في ردع أصحاب المذاهب المخالفة ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني وحتى الرابع الهجري وبحمى شديدة ، وقد تولى أمر الترجمة فريقان هامان :

الأول : السريان الذين كانوا يدرسون اللغة اليونانية في مدارسهم للإطلاع على آثار مؤلفي اليونان والاسكندرية . كما أنهم كانوا قد نقلوا إلى العربية كثيراً من الكتب اليونانية ، ولقربهم الجغرافي والعرقي إلى العرب استطاعوا أن يستوعبوا اللغة العربية بسهولة فأصبحوا جسراً بينها وبين الثقافة اليونانية .

الثاني : نساطرة إيران من أساتذة مدرسة جنديسابور الذين كانوا ـ في الأغلب ـ مطلعين على اللغة العربية ، وكانوا ملمين باللغات اليونانية والبهلوية والسريانية ، هؤلاء ـ بدورهم ـ مدّوا جسر الترجمة بين العربية والبهلوية (الفارسية القديمة) منّ جهة ، وبينها وبين اليونانية والسريانية من جهة ثانية[٢٠] .

ويذكر المؤرخون أسماء عشرات المترجمين الكبار الذين نقلوا خلال

---

(٢٠) تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي (بالفارسية) ص ٥٠ ـ ٥١ .

قرنين من الزمان مجمل ثقافة اليونان من أصولها اليونانية المحضة ، أو التي مرت على أيدي الشراح والمحررين في مدرسة الاسكندرية ، أو التي ترجمت أولاً إلى السريانية ثم انتقلت إلى العربية(٢١) .

وقد تحولت الترجمة في عهد المأمون العباسي إلى مؤسسة ذات شأن عظيم هي التي سميت بـ (دار الحكمة) والتي كان يشرف عليها في البدء مجموعة من الفرس ، وكان تأسيسها على يد الرشيد حيث كانت ـ حسبما يبدو ـ مجرد خزانة تجمع فيها الكتب اليونانية وغيرها التي ظفر بها المسلمون في فتوحاتهم للمدن البيزنطية مثل عمورية وأنقرة ، ثم تحولت على عهد المأمون إلى دار العلم حيث جلب اليها المأمون الكتب من سيشيل وقبرص وبلاد الروم ووظف فيها جمعاً من الرجال بصفتهم باحثين أو نساخ أو مترجمين(٢٢) .

أما أبرز المفكرين اليونانيين الذين ترجمت آثارهم إلى العربية فهم :

أولاً : فيثاغورس من أهالي ساموس حيث ترجموا له الوسائل الذهبية المنسوبة اليه ، ومن خلالها عرفت الفلسفة الفيثاغورية الجديدة التي تبلورت في مدرسة الاسكندرية ، وأثرت في طائفة من المسلمين وخصوصاً إخوان الصفا . وكان فيثاغورس رائد الفلسفة اليونانية في الفترة ما بين (٥٣٢ ـ ٤٩٧ ق . م) .

ثانياً : بعد فيثاغورس قفز الاهتمام إلى سقراط بن سفر ونيسقس (٤٦٨ ـ ٤٠٠ أو ٣٩٩ ق . م) وتعود أهميته إلى سيرته الإصلاحية وإلى تلاميذه وبالذات أفلاطون .

ثالثاً : أفلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ ق . م) حيث ترجمت له أغلب كتبه

---

(٢١) راجع المصدر نفسه : من ص ٥١ إلى ٩١ حيث يذكر المؤلف أسماء أكثر من ٤٤ من مشاهير المترجمين .

(٢٢) المصدر : ص ٤٨ـ ٤٩ .

ورسائله وكان المسلمون على اطّلاع واسع بأفكاره .

رابعاً : أرسطوطاليس بن نيقوماخس من مواليد مدينة استطاغاريا في مقدونيا (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) وكان أرسطو أشهر فلاسفة العالم القديم حيث هيمن فكره على الثقافة قروناً متطاولة ، وقد ترجمت آثاره إلى اللغات العربية والسريانية والبهلوية وغيرها لعدة مرات ، وشرحت تأليفاته .

خامساً : ثاوفرسطس (الحكيم الإلهي) من تلاميذ أفلاطون (٣٧٢ ـ ٢٨٧ ق . م) وقد شرح هذا الفيلسوف آثار أرسطو .

هناك مجموعة أخرى من فلاسفة اليونان ومن مدرسة الاسكندرية ترجمت آثارهم ولكن لم يبلغ أحد منهم من الشهرة بمستوى أفلاطون وأرسطو .

أخطاء الترجمة لدىٰ المسلمين :

بالرغم من أن المترجمين المسلمين لم يكتفوا بما توصل إليه الأقدمون ، بل أسبغوا عليها صبغتهم وربما تفسيراتهم إلا أن الترجمة عانت من عدة أخطاء كبيرة .

أولاً : إن المترجمين كانوا ـ في الأغلب ـ أجانب من الناحية الدينية والعنصرية عن العالم العربي ، وكانوا مبهورين بأفكار القدماء الذين كانوا ينتمون اليهم ثقافياً ، وربما كان بعضهم يثأر لنفسه ولدينه ولعنصره من العالم الجديد بتعظيم الفكر الأجنبي ، ويغمز من قناة مواطنيه من طرف خفي .

لذلك جمدوا على بعض الفلاسفة دون غيرهم فلم يفهموا مثلاً نظرية ارشميدس ، وفي الفلسفة تركوا كثيراً من فلاسفة اليونان .

ثانياً : كانت سمة التقليد والنظر إلى شخصيات الفلاسفة دون نظرياتهم تغلب عليهم ، ولا تدعهم يمحصون أفكار السابقين إلى درجة أنهم كانوا يحاولون أبداً تأويل أفكارهم الخاطئة وإذا وجدوا اختلافاً بين علمين من أعلام

الفلاسفة حاولوا تأويل أقوالهم حتى يرفعوا النزاع وبالتالي يبرئوا ساحة مقلديهم وعظمائهم من وصمة الخلاف ، وكأنهم أنبياء أو كأن أقوالهم وحي منزل كما فعل الفارابي في كتابه الذي حاول فيه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو[٢٣] .

ولذلك فإنهم لم يوفقوا لمعرفة أخطاء الفلسفة القديمة كما لم يكتشفوا نقص المنطق الأرسطي ، ولم يأبها بنظرية « أرسطرخس » الذي قال بدوران الأرض حول الشمس ، جامدين على هيئة بطليموس ، وفي الطب لم يتجاوزوا نظريات جالينوس وشروحه على أبقراط وأذعنوا لقواعد نظرياتهم من دون تمحيص .

وحتى لو وُجد علماء انتقدوا بشجاعة القدماء مثل ردود يحيى النحوي على أرسطو أو مناقشات محمد بن زكريا الرازي في آراء جالينوس الطبية فإنهم عاشوا غرباء بين جمع المقلدين والمعجبين بأفكار السابقين .

وهكذا ذهبت انتقادات محمد بن زكريا وابن سينا والغزالي على أرسطو والفلاسفة أدراج رياح التقليد الأعمى .

ثالثاً : أصبحت الفلسفة ومقدمتها المنطق مطية الأغراض المذهبية والعنصرية لذلك فهي لم تتكامل كعلم مستقل ، إذ الهدف لم يكن هدفاً عملياً

---

(٢٣) يقول د صفا : كان الفارابي مثل الكثير من فلاسفة مدرسة الاسكندرية ومدارس الشرق الأدنى الذين كانوا يسعون من أجل التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو ، وقد سعى كثيراً في (تأليف) الكتب التي خصّها باتفاق آراء الحكيمين ، وكانت العلة وراء ذلك أن هؤلاء كانوا يعتقدون بصحة آراء وقوة أدلة هذين الحكيمين ، وكانوا يحصرون حقائق الفلسفة في آرائهما ، ولأنهم وجدوا أن الاختلاف بينهما سبباً لضعف أصول الفلسفة ، كانوا يسعون من أجل التوفيق بينهما . ومن الكتب التي بذل الفارابي جهده فيها هو كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي ، وأرسطوطاليس » .
راجع كتاب « تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي » (باللغة لفارسية) ، ص ١٨٤ .

بحثاً بل كان مصالح وأهواء ، فتحددت الوسيلة بقدره . ومن هنا نجد شيوع منطق أرسطو بين المسلمين بسبب استفادة علماء الكلام منه في جدلياتهم الفارغة(٢٤) .

كيف ترجم المسلمون العلوم ؟ :

خلاصة القول :

أن الحضارة الإسلامية التي انبعثت من الوحي الإلهي ، وكان ينبغي أن تنمو في ظل القرآن الحكيم وسنة الرسول ويقظة العقل والروح ، قد ابتليت منذ القرن الثالث تقريباً بمجموعة من الطفيليات التي تكاثرت حولها لتكون بئس البديل لنموها الطبيعي .

والفارق بين الطفيليات والنمو الطبيعي هو أن الطفيليات كالورَم الخبيث وقد تبدو أنها النمو ، إلا أنه في الواقع وجود غريب غير منسجم مع الشيء ينمو عليه ويتغذى به ويمنعه من النمو والتكامل ، بينما التكامل الفطري والنمو الطبيعي يعتمد على هضمٍ الشيء للعناصر الغذائية وتحويلها إلى جزء متكامل مع سائر الأجزاء في كلٍ متّسقٍ مفيد .

وكان على المسلمين أن يجعلوا من القرآن الحكيم وبصائره إطاراً لنموهم الحضاري ثم يطلبوا العلم من أقصى الأرض ولو كان في الصين ، ويميّزوا فيه بين الغث والسمين ويعتمدوا على نظرهم المباشر في أطراف الأرض وآفاق السماء ، ويسيروا في الأرض لينظروا كيف بدأ الله تعالى الخلق وكيف كانت عاقبة الكافرين والظالمين والمفسدين .

كان عليهم أن يوظفوا المزيد من انتصاراتهم وثرواتهم وأمنهم في سبيل النهضة العلمية والعمرانية دون بذخ الملوك ومجون الأمراء وكسل الإداريين ، ولو فعلوا ذلك لكانت الحضارة الإسلامية قد سبقت النهضة الأوروبية بقرون .

---

(٢٤) للمزيد من الإطّلاع راجع المصدر : ص ١٢٢ ـ ١٢٥ .

ونخشى اليوم أن تكون علاقة المسلمين بالغرب ذات العلاقة الشاذة ، وبالتالي يكون ضرر الترجمة على نمو المسلمين الطبيعي أكبر من نفعها .

عصر التأليف الفلسفي :

لم تلبث حركة الترجمة التي انتشرت بسبب المناخ الحضاري المناسب ـ والذي سبق الحديث عنه ـ أن تفاعلت مع المحيط الجديد وأثمرت مجموعة من الفلاسفة الذين غلبت عليهم سمة الاتباع والتقليد ، ولكن بالرغم من ذلك ابتدعوا أفكاراً جديدة في إطار أمانتهم لأصول الفكر الفلسفي اليوناني .

وفيما يلي نشير إلى بعض أعلام التأليف مع الاعتراف بأن هذا الموجز لا يسع إلا مختصراً من تاريخ هؤلاء الإعلام .

١ ـ الكندي :

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي كان أول فيلسوف عربيٍّ انحدر من عائلة الملك الضليل والشاعر الشهير امرؤ القيس .

ولقد كان الكندي مناصراً لحركة الترجمة ، وبالرغم من أنه لم يكن ملماً باللغات الأجنبية إلا أنه قام بجهد كبير في تلخيص وشرح الرسائل الفلسفية ، وينسب اليه تأليف ٢٤٢ كتاباً ورسالة في مختلف حقول المعرفة مما يجعله مؤلفاً موسوعياً[٢٥] بين المسلمين .

ولأنه كان ابن والي الكوفة التي ولد فيها ، وكان يعيش في كنف الخلافة العباسية فقد دفع مجموعة من تأليفاته إلى المعتصم العباسي[٢٦] .

وكان متأثراً بشدة بأفكار المعتزلة مما يجعله ـ بالطبع ـ ضمن تيار العقليين ، وقد انضم إلى فئة المتكلمين في وجه الحركات المادية والمانوية

---

(٢٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ١٠٨ .

(٢٦) المصدر : ص ١٠٩ .

الفكرية التي كانت سلاحاً بيد المتمردين ضد النظام(٢٧) .

وقد ذهب الكندي إلى مذهب المعتزلة في أكثر الموضوعات جدلاً مثل خلق العالم من عدم ، والإقرار بإمكان حدوث المعجزات . .

ولكن أهم فرق بينه وبين المتكلّمين أنه كان ينتمي إلى تيار الفلسفة الذي يحترم إلى درجة تقديس القدماء آباء العلم والحكمة في نظرهم وهم اليونان ، فيقول عنهم : ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمَّن أتىٰ بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهّلو لنا المطالب الحقيَّة الخفيَّة بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق(٢٨) .

ولا يخرج الكندي عن إطار الفكر اليوناني بصفة عامة مثلاً اعتقاده بأن الأجرام السماوية تتسم بالحياة والعقل والفضيلة ، وأن النفس تنتمي إلى عالم الأفلاك ، وأن النفس البشرية بعدما تخرج من البدن تمر بعدة أفلاك حتى تتطهر ، إن لم تكن قد تطهرت في الدنيا بالرياضيات الروحية التي قال بها فيثاغورس ، وبعدئذ تلتحق بعالم المعقول الواقع فيما وراء الأفلاك .

ويعتقد الكندي أن كلامه في العقل يتفق مع كلام أستاذه أرسطو الذي يزعم أنه « الفيلسوف المقدم بين الفلاسفة القدماء » ويرى أن أفلاطون لا يختلف في الجوهر مع أرسطو في هذا الحقل(٢٩) .

أما مذهبه في الأخلاق فقد كان يستوحيه من أفكار الرواقيين في رسالته الموجودة « الحيلة لدفع الأحزان » .

---

(٢٧) المصدر .

(٢٨) المصدر : ص ١١١ نقلاً عن « أبو ريدة » رسائل الكندي : ج ١ ، ص ٩٧ ، وما بعد . .

(٢٩) راجع المصدر ص ١١٤ ـ ١٢٧ .

ونجد فيه آراء الرواقيين[٣٠] في الصبر وفي الشجاعة الأدبية ونكران الذات ، أما مثال الخلق السامي في نظره فهو سقراط[٣١] .

وهكذا نجد روح التبعية سائدة على فكر الكندي مما يجعله بحق كسائر زملائه في الفلسفة منتمياً إلى التيار الغريب في العالم الإسلامي .

وربما يدل على ذلك أن تلميذه الشهير أحمد بن الطيّب السرخسي الذي كان معلماً ونديماً للخليفة العباسي المعتضد إلى أن نبذه وقتله سنة ٨٩٩ م قد استلهم من فلسفة الكندي روح الشك ، واندفع نحو لون من ألوان الزندقة لشعوره بالأمان في كنف الخليفة[٣٢] .

٢ ـ ابن الراوندي :

وقد استمر خط فلسفة الكندي مع الفارابي وابن سينا وكثير من فلاسفة المسلمين المتأخرين إلا أن بعضهم كان شجاعاً في نبذ جوهر أفكار اليونان الذي انطوى على الكفر بالشرائع الإلهية ، بينما اتّبع بعضهم منهج الكندي في تغليف أفكارهم الضالة بالدفاع عن بعض ظواهر الشريعة . وكان من الفريق الأول المفكر الذي كان أشد تطرفاً في تحدي العقيدة الدينية برمتها وهو : ابن الراوندي حيث سلك طريق الشك الديني على وعورته . وقد أنكر المسائل المتصلة بالوحي والمعجزات ، وزعم بأن العقل البشري قادر على بلوغ معرفة

---

(٣٠) الرواقية إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهيلنستية ـ الرومانية ، أسسها زينون الكينوي في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وتستمد اسمها من « الرواق » (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان يعلم فيها في أثينا وإليه تعزى جميع النظريات الأساسية ، ففي القرن الثاني صاغ أقريسيبوس المذهب صياغته المحددة في سلسلة طويلة من المؤلفات . فكانت الرواقية في الأصل بمثابة مذهب في الأخلاق يهيء له علم الطبيعة أساسه الذي يقوم عليه . (راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة : ص ٢١٨ ـ ٢٢٤) .

(٣١) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ١٣٤ .

(٣٢) المصدر : ص ١٣٦ .

الله ، وعلى التمييز بين الخير والشر ، ويزعم أن إثبات حقيقة كون القرآن معجزة صعب جداً فمن المعقول أن يظهر كاتب عربي يتحدى بلاغة القرآن ، كما نسب إليه القول بأزلية العالم ، وتفوق الثنائية (المانوية) على التوحيد ، وتهافت الحكمة الإلهية(٣٣) .

٣ ـ محمد بن زكريا الرازي :

ولد الرازي في مدينة الري من أعمال خراسان ، وكان يعزف على العود في أيام شبابه ـ حسب بعض المصادر ـ ثم اهتم بالفلسفة والطب ـ وقد كان للرازي من الشجاعة والثقة بحاجة الناس إلى طبّه الذي أصبح به أعظم أطباء المسلمين ـ حسب بعض المصادر ـ ما تحدى به حقائق الرسالة جهاراً ، وقد أوصل الفلسفة اليونانية إلى نهايتها الطبيعية وتبنى آراء الطبيعيين القدامى و« مما لا يرقى إليه شك أن منطلق فكره الماورائي إنما هو في الأساس أفلاطوني ، وأن مؤلفاته الأخلاقية ـ فضلاً عن ذلك ـ مشبعة بأفكار سقراط الخلقية ، وهذا يبدو طبيعياً متى علمنا أن الرازي توفر على درس الآثار السقراطية والأفلاطونية واللاحقة بالأفلاطونية كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته »(٣٤) .

ثم أن أشهر رسائل الرازي الأخلاقية وهي رسالته « في الطب الروحاني » إنما هي عرض مقرون بالاستحسان لمذهب افلاطون في قوى النفس الثلاث كما جاء في « الجمهورية »(٣٥) .

وهكذا نرى أن الإخلاص لآراء اليونانيين يجعل من شخص كالرازي أو السرخسي أو ابن الراوندي ، ممن يشعرون بالثقة أو يمتلكون شجاعة إبداء الرأي يجهر بالزندقة .

---

(٣٣) المصدر : ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .
(٣٤) المصدر : ص ١٣٩ .
(٣٥) المصدر : ص ١٤٠ .

٤ ـ أبو نصر الفارابي :

محمد بن محمد بن طرفان الفارابي ولد في مدينة فاراب من بلاد ما وراء النهر ، وكان والده قائداً للجيش هناك ، وربما كان من أصل تركي .

بدأ دراساته الفلسفية في دمشق وانتقل إلى بغداد ، وبعد رحلة إلى مصر عاد إلى حلب واتصل بالأمير الحمداني المعروف سيف الدولة وتوفي في عام (٩٥٠ م) عن عمر يناهز الثمانين .

وقد تفوق الفارابي في الفلسفة والمنطق وأغدق عليه المؤرخون ثناءاً كبيراً .

وربما تعود شهرته الواسعة إلى أنه كان خير من يمثل تيار الفلسفة اليونانية في صورتها المتكاملة عن مدرسة الاسكندري التي تسمى بـ (الأفلاطونية الجديدة) .

بالإضافة إلى أنه أفضل شارح للمنطق الأرسطي الذي أصبح بعد الفارابي المنهج العلمي السائد ، أو قل : أصبح قالب العقل ولغة العلم عند كثير من المسلمين وكذلك في العالم الغربي طيلة ما يدعى بالقرون الوسطى .

وعند الحديث عن نظرية الفيض ـ إنشاء الله ـ سنجد دور الفارابي في بلورة هذه النظرية والدفاع عنها في أوساط المسلمين ، وإذا عرفنا : إن هذه النظرية هي العمود الفقري للفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلا أنه خلطها بالرواقية وكأنه اعتبرهما ظاهرتين لعلم واحد يمكن تعريفه بأنه السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة(٣٦) .

ويتجلى مدى تمثيل الفارابي للثقافة اليونانية وبالذات في صورتها

---

(٣٦) المصدر : ص ١٦٧ .

الاسكندرانية فيما يلي :

أولاً : أنه اتّبع التقليد الاسكندراني في محاولة الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً .

ثانياً : أنه يكشف في كتابه « فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها » عن معرفته الواسعة بمجموع المؤلفات الأفلاطونية إذ لا يكتفي في هذا الكتاب بتسمية جميع محاورات أفلاطون ، بل يذكر أيضاً سائر رسائله ويورد ملاحقة جيدة لمحتوياتها[٣٧] .

والذي يطلع على ثقافة الفارابي يجد مدى الغربة التي كان يعاني منها الفلاسفة المسلمون عن واقع الدين الإسلامي ، ومدى عمق انتمائهم إلى الفكر اليوناني الدخيل إذ لا يرىٰ هؤلاء لأنفسهم أدنىٰ قيمة أمام أعلام الفلسفة اليونانية اللهم إلا قيمة الشرح والتفسير وربما التأويل . ويكفينا أن ننقل فيما يلي قطعة من نص كتاب « رسالة في العقل » لنرى كيف ينظر الفارابي لثقافة اليونان وإعلامها . يقول الفارابي وهو يميِّز بين أنواع من العقل :

الأول : العقل الذي ينعت به الجمهورُ الإنسان بأنه عاقل وفاضل وهو الذي يسميه أرسطوطاليس « التعقل » .

الثاني : العقل الذي يقول عنه المتكلمون : انه يوجب بعض الأفعال او ينفيها، والذي يقابل جزئياً ما يعرف ببادىء الرأي المشترك .

الثالث : العقل الذي يصفه أرسطوطاليس في كتاب « البرهان » بأنه القدرة على استيعاب مبادىء القياس الأول ، وذلك بمجرد الطبع والفطرة .

الرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب « الأخلاق » أنه

(٣٧) المصدر : ص ١٦٠ .

ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار[٣٨] .

وحين ينقل عن أرسطوطاليس كلاماً فهو يورده وكأنه لا يحتاج إلى مزيد من البرهان على صدقه ، وإنك تراه يسميه في هذه القطعة ثلاث مرات . . ويستشهد بكلامه ، وكأنه حجة .

٥ ـ ابن سينا :

أبو علي حسين بن سينا الذي ولد في قرية « أفشنة » الواقعة في شمال ايران حوالي مدينة بخارى الشهيرة ، وكان والده من مؤيدي الحركة الإسماعيلية .

وبالرغم من أن الاتصال بالإسماعيلية في وقت مبكر من حياته وفر له جواً متحرراً كما أن دراسته الذاتية واطلاعه الواسع على مختلف الاتجاهات الثقافية مكنته من التعمق في الفلسفة اليونانية إلى حد جعله من أكبر الفلاسفة المسلمين إلا أنه ـ بالرغم من ذلك ـ لم يخرج عن إطار التقليد للفلسفة اليونانية في صورتها التي تكونت في مدرسة الاسكندرية . وكان أقصى طموحه هو الجمع بين متناقضات الفلسفة من أفلاطون إلى أرسطو إلى الفلسفة الرواقية إلى الأفلاطونية الجديدة ، ومحاولة التوفيق بينها وبين مبادىء الشريعة الإسلامية .

وفي بعض كتبه يعترف ابن سينا بتنازله للتيار الشائع فيذكر : أن علماء زمانه قد اتجهوا بصورة خاصة نحو المشائيين ، وأنه لم يجد ما يدعوه إلى الخروج عن نهج المشائيين في المؤلفات التي وضعها للعامة من القرّاء ، ففي زعم العامة أن الفلسفة المشائية هي الفلسفة المثلى[٣٩] .

وفضيلة ابن سينا ليست في إبداعه الذي كان جد قليل ، بل في أمرين :

الأول : في بلاغة تعبيره الجامع لدقة الفكرة وسلاسة البيان .

---

(٣٨) المصدر : ص ١٧١ .

(٣٩) المصدر : ص ١٨٤ .

الثاني : في سعة اطّلاعه وموسوعية كتبه ، ولهذا أصبح الناطق الرسمي باسم الأفلاطونية الجديدة بالرغم من أن الفارابي هو الذي أدخلها في ثقافة المسلمين ، كما أصبح ذا أثر بالغ على كل من المسلمين واليهود والمسيحيين .

« وقد أحرزت فكرة ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجودُ والماهيةُ ، أقول : أحرزت رواجاً واسعاً في الغرب ، وخاصة على يدي موسى بن ميمون اليهودي ، والفيلسوف المسيحي توماس الأكويني »[٤٠] .

وموسوعية ابن سينا ليست فقط تجميعية ، بل هي أيضاً تذويبية حيث استطاع أن يعصر في بوتقة فكره خلاصة لأفكار السابقين من فلاسفة اليونان والاسكندرية والفلاسفة المسلمين الذين يدين الفارابي لهم بالشيء الكثير ، ويضفي على كل ذلك مسحة من ظواهر الشريعة .

« فقد استطاع أن يصوغ مجموعة فلسفية بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة ، مستعيناً في ذلك بمن يشايع الأفلاطونية الجديدة من الشراح ، وبالرواقيين »[٤١] .

ونتسائل : لماذا انتشرت بين المسلمين واليهود والنصارى كتابات ابن سينا وبالذات كتابه « الشفاء » .

للإجابة عن هذا التساؤل علينا أن نعرف : أن العصر الذي خلف ابن سينا كان يسمى في أوروبا بعصر الظلمات للتخلف الحضاري الذي مني به المجتمع الأوروبي ، وكان يعاني المجتمع المسلم فيه حالة من التوقف والجمود .

وحالة التوقف الحضاري تتميز ـ في الجانب الثقافي ـ بالاكتفاء بالملخصات الواضحة ذات الطابع الشمولي (أو الموسوعي) الذي يقطف من

---

(٤٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة : ص ١٧ .

(٤١) المصدر .

كـل حقل زهـرة حيث لا يحتاج الفـرد معها إلى بـذل الجهد في الـوصول إلى الحقائق في ذات الوقت الذي يرضي غـروره بأنـه قد حصـل على كل الثقـافة تقريباً .

وحيث أن تأليفات ابن سينا كانت من هذا الطراز لذلك فقد انتشرت في عصر الهجعة الحضارية ، بالرغم من اختفاء سائر الكتب حتى مؤلفات الكندي والفارابي « يشهد على ذلك التراث المخطوط نفسه ، فالمحفوظ في مكتباتنا من مؤلفات الكندي مخطوط واحد في مكتبة اسطنبول ، أما مؤلفات الفارابي فلدينا منها عدد قليل غير متكامل ، أما مؤلفات ابن سينا فقد حفظ لنا منها عشرات من المجموعات تكاد تكون تامة ، وقد وضع العالم الدومينيكاني ، الأب ج .س . قنواتي كشفاً بمؤلفات ابن سينا يبلغ ٢٧٦ مؤلفاً بين مطبوع ومخطوط »(٤٢) .

ابن سينا وحكمة الاشراق :

هل كان ابن سينا إشراقياً ؟ وهل يدل اسم كتابه « منطق المشرقيين » على أنه المُلهم للسهروردي الذي كتب حكمة الاشراق ؟ وهل نستـطيع أن نكتشف من خلال كتاب « قصة الغربة الغربية » للسهروردي أنه نسخة طبق الأصل تقريباً لكتاب « حي بن يقظان » لابن طفيل .

يبدو لي : أن ابن سينا لا يعتبر فيلسوفـاً إشراقيـاً بمعنى الكلمة ، ولكن فلسفته التي جاءت صهراً لفلسفات وأفكار سابقة احتوت على عناصر إشراقية لا ريب في أثرها البالغ على خلفه السهروردي ، ولأنه اتصل بالاسماعيلية ودرس على يديها رسائل إخوان الصفا في وقت مبكر فقد استوحى من خلالها مبادىء الفلسفة الإشراقية المتمثلة في أفكار فيثاغورس والرواقيين مضافاً إلى أن مدرسة الأفلاطونية الجديدة بذاتها مشبعة بمبادىء اشراقية ، ولا يمكن أبداً اعتبـار ابن سينا ممثلاً للفلسفة المشّائيـة كما كـانت عند أرسـطو . وربما كـان اسم كتابه

---

(٤٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ١٨٢ .

« منطق المشرقيين » يدل على أنه يعتبر شروح أهل المشرق سواء في بغداد أو جنديسابور القريبة من بغداد ، أو حتى في بلاد الفرس يعتبرها متميزة عن شروح المغربيين ، وهم أهل اليونان والاسكندرية ، إذ عليها طابع الشرق الذي ينزع إلى حالة الاشراق(٤٣) .

وكلمة الخلاصة : أن نسبة نهج خاص إلى ابن سينا مبالغة في شأنه وظلم لذلك النهج لأن ابن سينا يمثل تقريباً مجمل المناهج والفلسفات ، وكما يقول ماجد فخري :

« ولقد بنىٰ ابن سينا ، كما فعل الفارابي ، على ركائز أرسطوطالية ، وبطليموسية ، نظاماً أفلاطونياً جديداً ، ضمنه مراحل الصدور تضميناً كاملاً ، ومع أن السلّم الذي وضعه للكائنات ، مشابه في الأساس لسلم الفارابي إلا أنه جاء أتمّ منه ، وجاءت المؤلفات التي بسطه فيها أوفىٰ وأشمل . فإذا اتخذنا مثلاً تلخيصه لكتاب « الشفاء » وجدنا أنه يبدأ بخلاصة لعلم المنطق اختلطت فيها العناصر الأرسطوطالية بالأفلاطونية الجديدة والرواقية اختلاطاً كبيراً »(٤٤) .

وسيرة ابن سينا الفيلسوف والطبيب ليست فيها مفاجأة غير أنه وجد طريقه مبكراً إلى بلاط حاكم بخارى باعتباره طبيبه الخاص ، وطاف بعدئذ على بلاط سائر الملوك والأمراء حتى استقر عند البويهيين ، وكان حظه من نوالهم مختلفاً حسب أهواء الحكام وتوفي سنة ١٠٣٧ بعد أن عجز عن معالجة نفسه من داء القولنج الذي أصابه ـ كما يقال ـ لإسرافه في الملذات الدنيوية وبالذات إسرافه في المقاربة الجنسية(٤٥) .

---

(٤٣) راجع للمزيد من الاطلاع د . حسن حنفي دراسات اسلامية : ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ .
(٤٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .
(٤٥) المصدر : ص ١٨١ .

الفيثاغورية وحركة إخوان الصفا الفلسفية :

من الحركات التي خلّفت أثراً بالغاً في التوجه الفلسفي لدى المسلمين هي حركة إخوان الصفا التي غذت تيار الإسماعيلية السياسي ، وقد تجلت فيها الفلسفة الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة التي نمت في مدرسة الاسكندرية بالذات .

وقبل كل شيء نتساءل : ما هي الفيثاغورية ؟ ولماذا اعتنقتها وبشدة حركة إخوان الصفا الفكرية ؟

يبدو أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط[٤٦] ومنذ القرن السادس قبل الميلاد كانت ذات طابع خاص يجعل كل الفلاسفة الذين عاشوا في تلك الفترة يشتركون في مجموعة خصائص أبرزها : التوجه إلى الطبيعة ومحاولة فهمها بمنهجية فلسفية ، وكان « فيثاغورس » الذي ولد في مدينة ساموس التي إزدهرت حوالي عام ٥٣٠ قبل الميلاد ، منتمياً إلى هذه الحقبة ، وبالتالي كان متأثراً بالجو العام السائد فيها .

وبما أن شخص فيثاغورس لم يخلف أثراً مكتوباً ، وإنما الباقي منه مجموعة آثار ألفها تلاميذه ونسبوها إليه احتراماً له ، فإن الفيثاغورية التي تمخضت عنها تلك الآثار هي ـ في الواقع ـ حصيلة تيار فلسفي وليست حصيلة فيلسوف واحد ، بالرغم من أنه كان واضع أسسها ، خصوصاً إذا عرفنا أن الفيثاغورية الجديدة التي ولدت في الاسكندرية قد أضافت إليها مجموعة أفكار

---

(٤٦) الفلاسفة قبل سقراط ، يستخدم كمصطلح للاشارة إلى ما يقرب من اثني عشر مفكراً من اليونان الأولين ما قبل زمن سقراط ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع ، وهم يتدرجون من طاليس الذي نشط في أوائل القرن السادس قبل الميلاد إلى ديموقريطس في النصف الأخير من القرن الخامس (الموسوعة الفلسفية المختصرة : ص ٣٠٤) .

أخرى لم تكن ببال صاحب النظرية الأول[٤٧] .

وقد أسس فيثاغورس جمعية دينية رياضية سميت باسمه وذلك في مدينة كروتون التي هاجر إليها خشية طغيان بوليكراتس الحاكم على ساموس ، وهكذا أصبحت الفيثاغورية جمعية سياسية وليست مجرد تيار فلسفي .

وكان لهذه الجمعية جانبان : ديني ورياضي أما الجانب الديني فكان يعيش تبعاً للمحارم التي أقيمت على فكرة فيثاغورس في روابط القربىٰ بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح ، أما الجانب الرياضي ، فإنه يعتمد على أساس اكتشاف فيثاغورس للعدد في سلم الموسيقى ، ويعتقد بناءً على ذلك بأن العالم قائم على أساس العدد ، لأن الموسيقى ذات قوة على الروح ، والروح هي التي تسود الكون والعدد ذو أثر بالغ على الموسيقى[٤٨] .

ومن هنا جاءت فكرة تقديس العدد عند الفيثاغوريين .

بين فيثاغورس وإخوان الصفا :

ومن خلال دراستنا لتاريخ فيثاغورس ، وأيضاً للوضع السياسي والثقافي للعالم الإسلامي على عهد إخوان الصفا نعرف السبب الذي دعىٰ هؤلاء إلى التحمس للفكرة الفيثاغورية بعد أن غمست في الصبغة الدينية وذلك في الاسكندرية ، وصيغت الفيثاغورية الجديدة هناك ويتلخص هذا السبب في أمرين :

الأول :

إن التيار الفلسفي السائد الذي تبناه النظام العباسي على عهد المأمون

---

(٤٧) للمزيد من الاطلاع راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة في الصفحات التالية : ٣٠٤ ـ ٣١٥ و ٣٢٠ ـ ٣٢١ .

(٤٨) المصدر : ص ٣٢١ .

كان يستوحي أفكاره من المنهج الأرسطي ، وما يسمىٰ بـ (فلسفة المشائيين) التي نسبت إلى أرسطو .

وكان علم الكلام القائم على أساس منهج القياس الأرسطي وبالذات المعتزلة من علماء الكلام الذين أفرطوا في الاستفادة من هذا المنهج ، أقول : كان علم الكلام ، وكذلك مدرسة الاعتزال ، يتغذىٰ من الفلسفة المشائية . يقول الدكتور صفا ذبيحي في هذا المجال : « انجذب علماء الإسلام في الأكثر إلى أفكار أرسطو في الدرجة الأولى وأفلاطون في الدرجة الثانية وذلك في المنطق والفلسفة العالية (الحكمة المتعالية) أو انجذبوا إلى آراء شراح الأفلاطونية الجديدة . ويعود سبب ذلك ـ مضافاً إلى العلل التاريخية الممتدة في تاريخ العلوم اليونانية من أثينا إلى بغداد ـ يعود السبب إلى علل أخرى وبالخصوص إلى استفادة علماء الكلام من المنهج القياسي والاستدلالي عند أرسطو »[٤٩] .

وبما أن حركة إخوان الصفا الفكرية كانت خلفية لحركة الاسماعيلية السياسية فإنها عارضت الأساس الثقافي للسلطة ، وقاومت الفلسفة المشائية اليونانية بفلسفة يونانية أقدم منها وأكثر جاذبية للجماهير ، وهي فلسفة فيثاغورس المتقدمة على فلسفة أرسطو زمنياً والمناقضة معها في كثير من التفاصيل ، ويؤيد هذا الرأي نصوص الاسماعيلية الذين نرىٰ انتماء إخوان الصفا إليهم .

يقول الداعي إدريس عماد الدين : « وقام الإمام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة وبث دعاته في الآفاق من سلمية واتصل به الدعاة ، ودعوا إليه وهم مخفون لمقامه وكاتمون لاسمه » . ثم يقول : « سعىٰ المأمون العباسي في تبديل شريعة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وتغييرها ، وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين ، وخشي

---

(٤٩) تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي (بالفارسية) ص ١٢٤ .

الإمام (عليه السلام) (كذا) أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جده ، فألف رسائل إخوان الصفا »(٥٠) .

الثاني :

أن الفيثاغورية لم تكن مجرد فلسفة نظرية ، بل إلى جانب ذلك كانت نظرية سياسية اجتماعية صاغت جمعية دينية رياضية ، ولذلك فهي كانت مناسبة لجمعية ثقافية سياسية مثل الحركة الإسماعيلية ، لأنها كانت تساهم في تنظيم العلاقة بين أفراد الحركة وتربيتهم على النشاط والتعاون .

وفي ذلك تقول بعض رسائل إخوان الصفا : « فينبغي لإخواننا ممن قد رزق المال والعلم جميعاً أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعزّ به عليه بأن يضم اليه أخاً من إخوانه ممن قد حرمهما جميعاً ، ويواسيه من فضل ما آتاه الله تعالىٰ من المال ، ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة »(٥١) .

وهناك من يضيف أسباباً أخرى لانتشار الفيثاغورية بين المسلمين عموماً ، وفي حركة إخوان الصفا بالذات ونذكر منها سببين :

أ ـ كان هاجس التوحيد عاملاً فعّالاً في تزايد إقبال المفكرين المسلمين على الاقتباس من فلسفة الفيثاغوريين في العدد . لأنها خصت « الأول » شأن الأفلاطونية الجديدة بمقام بارز عند ذروة الوجود ، كذلك الاهتمام بالرياضيات

---

(٥٠) إخوان الصفا ـ بيروت دار مكتبة الهلال ـ ص ٢٥ ـ ٢٦ ، لمؤلفه الدكتور مصطفى غالب الذي يميل إلى الإسماعيلية ، حسب ما يبدو من كتاباته . وينقل النص المذكور أعلاه عن كتاب : عيون الأخبار وفنون الآثار من مطبوعات دار الأندلس : ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

(٥١) المصدر : ص ١٨٦ .

والفلك والتنجيم من جهة ، والاستغراق في قضايا الأخلاق والدين من جهة أخرى .

ب ـ أن النزعة الباطنية التي تميزت بها الفلسفة الفيثاغورية ، انسجمت مع الميل الشرقي إلى اعتزال العالم ، ومع الرغبة الملحة في التماس السلامة في معقل النفس الداخلي إبان تلك الفترة الحافلة بالانتفاضات السياسية والاجتماعية الخطيرة ، فالقرن العاشر ـ كما مرّ بنا ـ لم يشهد فقط أروع الإنجازات الفكرية والعلمية في تاريخ الإسلام ، بل قد عرف ـ إلى ذلك ـ الإنهيار التدريجي الذي انتاب الوحدة السياسية في الامبراطورية الاسلامية وانحسار البهاء الذي تميز به عهد خلفاء بغداد الأولين(٥٢) .

حقيقة إخوان الصفا :

يبدو أن رسائل إخوان الصفا لم تكن سوى المجموعة الثقافية الأولى التي وضعها علماء الإسماعيلية لتثقيف أفرادهم ولتحصينهم أمام التيار الفكري السائد في تلك العصور ، التي كان يعتبر فيها الخبير بعلوم اليونان من المنطق والفلسفة والرياضيات والفلك وما أشبه ، كان يعتبر عالماً كبيراً .

ويعتقد السجستاني في كتاب « صوان الحكمة » الذي صدر في القرن العاشر أن واضعي رسائل إخوان الصفا كانوا خمسة علماء من البصرة وهم : أبو سليمان البستي (المعروف بالمقدسي) وأبو الحسن الزنجاني ، وأبو أحمد النهرجوري (الملقب بالمهرجاني) والعوفي ، وزيد بن رفاعة ، ويزعم السجستاني أن ألفاظ رسائل إخوان الصفا البالغة ٥٢ رسالة هي من صياغة المقدسي(٥٣) .

---

(٥٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(٥٣) المصدر .

إلا أن مصادر الإسماعيلية تخالف بقوة هذا الرأي ، وترىٰ أن واحداً من أئمة الاسماعيلية الكبار واسمه أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل هو الذي وضع هذه الرسائل ونشرها بين اتباعه لمقاومة تيار الفلسفة الذي شجعه الخليفة العباسي المأمون ، وتعتقد هذه المصادر أن إمام الاسماعيلية قد وفق فعلاً لتحقيق هذه الغاية فتقول : « ثم إن الامام أمر أن تبث تلك الرسائل في المساجد ، فحين وقع عليها الناس رفعت إلى المأمون فعلم أنه لم يصنع شيئاً وأن إمارته من قطع حبل الإمامة لا يكون »(٥٤) .

ويبدو ـ من خلال دراستنا للرسائل ـ أنها كانت من تأليف أكثر من واحد ، وإذا صحت رواية الاسماعيليين فلا بد من القول أن إمامهم أحمد بن عبد الله قد أمر مجموعة من العلماء بتصنيف هذه الرسائل التي تحتوي على ملخص لثقافة عصرهم العقلية ، وتتميز بنفس موسوعي وبأسلوب سلس بليغ وتوجيهات خلقية وسياسية تتناسب ومستوى حركتهم .

إنتقائية إخوان الصفا :

ورسائل إخوان الصفا ليست سوى صدىً خافت لأفكار اليونان القديمة ، ومحاولة خبيثة لتفسير نصوص القرآن وعقائد الدين حسب أهواء الفلاسفة من أجل كسب المزيد من الاتباع الذين كانت الاسماعيلية تهدف الحصول عليهم بأيّ ثمن حتى ولو كان الثمن التضحية بحدود الله .

ويكفينا أن نعرف : أن رسائل إخوان الصفا ترىٰ أن الجنة والنار والحساب والميزان ليست سوى أمور معنوية يقول : مصطفى غالب وهو من مؤيدي الإسماعيلية .

« يعتبر إخوان الصفا : أن من يعتقد بأن الله الرحيم الرؤوف الحنَّان يعذب

---

(٥٤) إخوان الصفا : ص ٢٦ .

الكفار والعصاة في خندق من النار غيظاً عليهم وحنقاً ، وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً رماداً ، عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق مرة ثانية ، هذه الاعتقادات ـ حسب رأيهم ـ تؤلم أصحابها وتجعلهم يسيئون الظن برحمة الله وحنانه ، ثم يضيف قائلاً : وينفون (أي إخوان الصفا) أن يكون هناك شياطين على رأسهم ابليس ، خلقهم الله ليسلطهم على عباده . . » .

« ومن الآراء الفاسدة ـ كما يرىٰ إخوان الصفا ـ من يعتقد بأن أهل الجنة أجسادهم لحمية ، وأجسامهم طبيعية مثل أجساد أبناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة . . » .

« ويرى إخوان الصفا : أن جهنم هي عالمُ الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر ، وأن الجنة هي عالم النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم »[٥٥] .

ولا يخرج مجمل أفكارهم التي اتبعت منهج التأويل في آيات الذكر عن إطار ثقافة اليونان ، ولذلك يبدو زعمهم بأن رسائل إخوان الصفا جاءت رد فعل لحركة الترجمة ، إنما كان دعاية لأنفسهم .

يقول ـ عن ذلك ـ ماجد فخري :

« إن رأي (الاخوان) الفلسفي في الكون يتميز أصلاً بالطابع الانبثاقي والانتقائي الذي يتجلى في تعليم فلاسفة العرب من اتباع الافلاطونية الجديدة مع ميل شديد نحو المذهب الفيثاغوري الجديد ، فالقاعدة الافلاطونية الرباعية التي تتألف من الإله والعقل والنفس والمادة هي الأساس الذي يقوم عليه نظامهم الكوني ، وهي تقابل العدد الرباعي الذي تتحدر منه الأعداد الأخرىٰ مع مجمل خصائصها عندهم ، علىٰ أن دور النفس الكونية في نظامهم أعظم جداً منه في

---

(٥٥) إخوان الصفا : ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ، نقلاً عن رسائل إخوان الصفا : ج ٣ ، ص ٥٢٨ .

النظم الأفلاطونية العربية الأخرىٰ » .[٥٦] .

وكان هدف الإخوان الرئيسي تجميع كافة المذاهب في مـذهب ، حيث أرادوا « أن يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعاً »[٥٧] .

« ولذلك فقد جمعوا خليطاً عجيباً من الثقافات والأفكار ، حيث لم يقتصر مذهبهم على الفلسفة اليونانية ، بل غرف من التراث العلمي والأدبي الفارسي والهندي ، ومن كتب اليهود والمسيحيين الصحيح منها والمتحول ، وقد استندوا فيه إلى نظام بطليموس الفلكي والنظم الفلكية التي تـأخرت عنـه ، واستعانـوا بـأشتات من أسـاطير التنجيم والسحـر جمعوهـا وألفـوا بينهـا في هـذا المؤلف الضخم الذي استوعب عامة العلوم العربية في القرن العاشـر ، ولكن على قلة في التنظيم وكثرة في التكرار »[٥٨] .

فلسفة الاشراق من السهروردي إلى صدر المتألهين :

وأخيراً وجد الفكر الفلسفي لدىٰ المسلمين منزله الـذي ألقىٰ فيه عصـاه واستراح ، وذلكِ عند فلسفة الاشراق التي بلورها وعبّر عنها بقوة شهاب الدين يحيىٰ السهروردي الذي قتل عام ١١٩١ بحلب والذي قال عنـه تلاميـذه : أنه استنفذ في رسالته « المشارع » مضامين حكمة الأوائل والأواخر ، وأبطل مزاعم الفلاسفة المشائين وأعاد تعليم قدماء الحكماء إلى نصابه على نحو لم يسبق إليه أحد[٥٩] .

ما هي فلسفة الإشـراق ؟ وكيف انبثقت على يد السهـروردي ؟ وما هي

---

(٥٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ٢٤٦ .
(٥٧) المصدر : نقلاً عن إخوان الصفا . ج ٤ ، ص ٤٢ .
(٥٨) المصدر .
(٥٩) المصدر : ص ٤٠٢ .

تطوراته التي رست على شاطىء صدر المتألهين الشيرازي ؟ إنها الأسئلة التي يبحث عنها هذا الفصل .

ما هي فلسفة الاشراق :

في النفس البشرية آفاق واسعة من الفطرة التي جبل عليها الانسان ، إلى الشعور الذي تتجلىٰ فيه الفطرة عند التلاقي مع الحقائق الخارجية ، إلى التجربة التي تنظم شتات الشعور ، إلى العقل الذي يحفظ التجارب ، إلى الوجدان الذي يقيم التجارب . (وإن شئت سميت الوجدان : العقل أو المسيقات العقلية) .

وقد حاولت المناهج البشرية منذ فيثاغورس وحتى سقراط وأفلاطون ، ومن أرسطو حتى أمونيوس وأفلوطين ، ومن الفارابي وابن سينا حتى ابن رشد ، ومن بيكون إلى هيجل .

أقول : حاولت المناهج البشرية ذات البعد الواحد أن تستنبط من معدن واحد ضمن عشرات المعادن الثمينة التي انطوت عليها النفس البشرية ، وكان ـ من نتاج ذلك ـ التطرف نحو منهج منطقي وضد منهج آخر ، مثلاً : مثالية أفلاطون ضد قياس أرسطو ، ومثالية هيجل ضد تجريبية بيكون[٦٠] .

وجرت هناك محاولات بدائية لتجميع أكثر من منهج واحد في المنطق ، والتوغل في أكثر من أفق من آفاق النفس البشرية الواسعة .

وجاءت فلسفة الاشراق واحدة من هذه المحاولات ، حيث سعت نحو الجمع بين منهج الذوق ومنهج النظر ، أو بتعبير آخر منهج التأمل الوجداني ومنهج المُحاكمة العقلية ، وبتعبير ثالث بين الإتجاه العقلي الخالص عند الديكارتيين في الفلسفة الأوروبية الحديثة وبين التجربة الفجة عند بيكون .

---

(٦٠) راجع كتاب « المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه » للمؤلف القسم الأول .

فالسهروردي يحاول الإصلاح بين المنهج العقلي الخالص عند علماء الكلام وبالذات المعتزلة منهم ، وبين الذوق الصوفي المجرد عند طرق الصوفية لكي يتعانق القلب الصوفي والعقل الكلامي ، القلب الذي يدعي الكشف والشهود ومعرفة أبعد الحقائق بالتأمل الذاتي والذوق الروحي ، والعقل الذي يزعم قدرته على حل الألغاز بالتفكر المنهجي والتجربة الواقعية .

يقول د . حسن حنفي : « أتىٰ السهروردي بعد أن تمّ الفصم المنهجي في الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عند المتكلمين والفلاسفة ومنهج الذوق عند الصوفية ، فالأول منهج عقلي يقوم على الاستدلال والبرهان والقياس ، والثاني نهج قلبي يقوم على الإلهام والكشف والرؤية الباطنة ، وقد تنازع هذان المنهجان معاً الحضارة الإسلامية ، كل منهما يود أن يعتبر نفسه ممثلاً لها ومعبراً عن جوهرها ، حتى أتىٰ السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي ، ووحّد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق »[٦١] .

بوادر فلسفة الاشراق :

لقد ولدت فلسفة الاشراق من رحم الثقافة العقلية عند المسلمين ، حيث نرىٰ إرهاصاتها عند الفارابي وابن سينا ومن تجارب الطرق الصوفية .

إلا أن المؤثرات الأساسية في فلسفة الإشراق كانت أبعد مدىٰ من البيئة العقلية عند المسلمين ، حيث أن الفكر الفارسي القديم ومدارس الأفلاطونية الحديثة التي تبلورت في الإسكندرية وانتقلت إلى البلاد الإسلامية كانت ذات أثر بالغ في (الإشراق) .

---

(٦١) دراسات إسلامية : ص ٢١٠ .

فلسفة الاشراق : أصالة الحاجة وتبعية الفكر :

نظرية الفيض ، أو إشراق النور الإلهي على الموجودات وكشف هذا الأمر عبر التأمل أو (التأله) لم يكن غريباً على التراث اليوناني في القديم ، وربما كانت مثالية أفلاطون ظلالاً خافتاً من هذه النظرية القديمة التي اختلطت فيها الأسطورة بالثقافة ، وكما اختلطت المفاهيم الدينية بالمناهج العلمية .

فمثلاً : الفلاسفة اليونان ما قبل سقراط الذين انتموا إلى القسم الغربي من تلك البلاد اتَّجهوا إتِّجاهاً وحدويّاً وربما صوفياً : « فالغربيون كانوا أقل مادية في بحثهم عن الوحدة حتى لقد رفض الأيليون العالم المحسوس رفضاً تاماً ، وكان هناك لدىٰ فيثاغورس ، وأمبادوقليس اتجاه ديني أو صوفي »[٦٢] .

وهل كانت نظريات هؤلاء الفلسفية متأثرة بفلاسفة الشرق الأدنىٰ مثل البابليين والفرس القدماء[٦٣] . يبدو : أن انبثاق نظريةٍ فلسفيةٍ من وسط ثقافي ، وعبر مرحلة معينة من مراحل نمو الفكر البشري قد يأتي متزامناً مع انبثاق نظرية مشابهة نبتت في ظروف مؤاتية لها ، ومتشابهة مع الوسط الثقافي والمرحلة الفكرية للفلسفة السابقة .

من هنا : فليس من الصحيح التفتيش عن جذر فارسي لفلسفة يونانية ، أو جذر يوناني لفلسفة فارسية حتى ولو كانتا متشابهتين ، بالرغم من أن ذلك لا يعني إلغاء دور التواصل الثقافي بين الأمم ، بل نقصد بذلك عدم التضحية دائماً بمبدأ الأصالة والاستقلالية في الفلسفة لمصلحة التواصل والاقتباس ، أو التفاعل بين مختلف المدارس الفكرية .

---

(٦٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة : لمترجمها د . زكي نجيب محمود ورفاقه : ص ٣٠٩ .

(٦٣) راجع المقدمة .

وبالنسبة إلى فلسفة الإشراق فهي ـ في نظري ـ طريقة في التفكير تعتمد الوجدان والفطرة ، وهي تبرز ـ فيما يبدو لي ـ مرتين :

الأولىٰ : عندما تكون الثقافة في عهد الطفولة ، حيث لم تجر لها عملية الفرز بينها وبين الأسطورة ، وبينها وبين الدين ، وبينها وبين فطرة الناس ووجدانهم ، هنالك يتناسب المنهج الإشراقي القائم على أساس الكشف المباشر ، والذوق يتناسب مع إيمان الناس بالأساطير أو بالدين أو بثقافات فطرية(٦٤) .

لذلك فإن قدماء اليونان والفرس والهنود اتجهوا إلى نوع بدائي من الفلسفة الإشراقية دون أن يكون هنالك أي سبب يدعونا لربط هذه الفلسفة إلى شرق الأرض فقط ، أي إلى الفرس والهنود .

الثانية : عندما يتعب الفكر البشري من المنهجية العقلية الجافة ذات البعد الواحد الذي لا يتسع لجميع طاقات البشر وأبعاده ومعادنه تماماً مثلما حدث عندما تعبت البشرية من المنهجية العقلية عند اليونان ، فاتجهت مدرسة الاسكندرية شرقاً وفتشت عن حكمة الإشراق في إيران عبر أمونيوس أو أفلوطين وخلطتهما بالفكر المشائي وابتدعت الأفلاطونية الجديدة .

وهكذا كان الأمر عند السهروردي ، حيث تعود شهرة فلسفته إلى رفض المنهجية الجامدة عند الفلاسفة المشائين المجادلين من علماء الكلام .

إن هذا الرفض هو الذي أدى بالسهروردي إلى التطرُّف نحو الشرق إلى حد أودىٰ بحياته ، ولكنه أصبح عند الكثير من رافضي الثوابت الفلسفية الجاهزة التي استوردت من اليونان حكيماً لا يشق له غبار .

---

(٦٤) أفرق بين ثلاث مفردات ، الأسطورة التي هي التعبير الرمزي عن الحقائق ، والدين الذي هو الوحي المباشر ، والثقافة الفطرية التي تقدم مجموعة بسيطة من الحقائق الواضحة ، قائمة على أساس اكتشافات عقل البشر .

وهكذا نعرف أن مجرد اقتباس السهروردي من أفلاطون دون أرسطو ، واتجاهه إلى الفلسفة الشرقية العتيقة لدليل على أن المرحلة الفكرية التي عاشها المسلمون المقلدون للثقافة اليونانية كانت تقتضي مثل ذلك .

هذا بالاضافة إلى أن البيئة الدينية والروح الشرقية كانتا عاملين مساعدين لمثل هذا الاقتباس .

وبهذه النظرية نجمع بين رأيين متباينين في العلاقة بين فلسفة الاشراق وأفكار الشرق القديمة ، أحدهما ينفي التواصل بينهما ويرىٰ أن فلسفة الإشراق إنما هي أصيلة ، والرأي الآخر ينفي أي نوع من الأصالة عنها .

ويذهب إلى الرأي الأول د . حسن حنفي إذ يقول وهو يوضح رأيه والرأي المعارض :

« ليست حكمة الإشراق أو أعمال السهروردي ـ بوجه عام ـ تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم ، فلسفة أو لاهوتاً أو حكمةً أو أساطيراً ، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدتها .

ويصر بعض المستشرقين على إرجاع حكمة الإشراق إلى حضارة إيران القديمة قبل ظهور الإسلام ، وهي إيران الزرادشتية ، حتى يجعلها مشكلة إيرانية صرفة لا شأن للإسلام وللحضارة الإسلامية بها ، ويجعل من حكمة الإشراق دين إيران القديم الذي طبع الإسلام بطابعه ، وهو الطابع الإشراقي »[٦٥] .

والواقع أن الظاهرة الثقافية الواحدة قد تكون متأثرة بأكثر من عامل واحد خارجي أو داخلي ، وظاهرة انبثاق حكمة الإشراق وليدة حاجة ثقافية داخلية هي ـ كما قلنا آنفاً ـ تحدي المناهج العقلية ذات البعد الواحد ومتأثرة ـ في ذات

---

(٦٥) دراسات إسلامية : ص ٢٢٢ .

الوقت ـ بثقافات أجنبية هي الفلسفة الشرقية .

ولا يمكننا أن ننفي تأثير البيئة الداخلية لنمو حكمة الإشراق ، كما لا يصح إغفال الأثر الخارجي . وضمن هذا الإطار نتحدث فيما يلي عن البيئة الداخلية لهذه الفلسفة والمؤثرات الخارجية .

كيف تطورت فلسفة الإشراق :

معروف أن أفكار أرسطو المشائية لم تجد طريقها إلى العالم الإسلامي إلا بعد أن مزجت بالروح الشرقية التي تسربت إلى مدرسة الإسكندرية ، فأكثر الفلاسفة إخلاصاً للمشائية كابن رشد مثلاً ، لم ينج من مؤثرات الروح الشرقية التي اختلطت بها عند مرورها بمدرسة الاسكندرية ، فلقد نسبت إلى أرسطو أفكار أفلوطين التي دونها في كتابه « أثولوجيا » .

وهي طافحة بالروح الشرقية التي نجدها في الأفلاطونية الجديدة .

والعرب عرفوا أرسطو من خلال هذا الكتاب أكثر من أي كتاب آخر[٦٦] .

وتأثر الفارابي بنظرية الفيض (الافلاطونية الجديدة) التي هي ـ في الواقع ـ حجر الزاوية في الفكر الشرقي ، وهي في ذات الوقت روح فلسفة الإشراق .

واتبع ابن سينا نهج شيخه الفارابي في الخطوط العريضة لفلسفته وكاد أن يقتحم غمار فلسفة الإشراق ، بل ونجد عنده بوادر رفض المنطق المشائي في كتابه « منطق المشرقيين » .

يقول الدكتور محمد علي أبو ريان في ذلك : « يبقى أن نبيّن أثر مذهب

---

(٦٦) إن كتاب « أثولوجيا » وكتاب « الخير المحض » كليهما بعيدان كل البعد عن تعليم أرسطو الأصيل ، فالأول منهما قد ثبت أنه تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة (أي الرابع والخامس والسادس) من « تاسوعات » أفلوطين . تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٤٤ .

ابن سينا في المذهب الاشراقي ، ويتضح أثره إذا عرفنا : أن المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الإشراقية هو نفس المذهب الذي تأثر به ابن سينا والفارابي من قبله »[٦٧] .

أما المستشرق الفرنسي هنري كوربان فيقول : عن السهروردي أنه « اتبع في فلسفته ابن سينا ، حتى في تفاصيل قصصه الحكمية كان يتبع نهج « حي بن يقظان » ويبدأ قصته من حيث انتهت رحلة بطل ابن سينا ، ولكنه يزعم أن ابن سينا لم يوفق في تكميل فلسفته الإشراقية[٦٨] .

ولقد استغل السهروردي هذا النفس السلبي عند ابن سينا تجاه المنطق المشائي إلى أبعد حد ممكن ، وربما كان السهروردي بحاجة إلى دعم علمي لفلسفته ولم يجد أفضل من ابن سينا الذي اعتبر نفسه امتداداً له ، بالرغم من أن بعض الباحثين لا يرى لابن سينا فضلاً يذكر في هذا الحقل .

وربما كانت محاربة ما انتهى اليه علم الكلام من التقوقع والاعتماد المطلق على المنهج القياسي لدى أرسطو أحد العوامل التي ساهمت في نمو فلسفة الإشراق .

خصوصاً وهناك بعض الباحثين الذين يؤكدون أن الغزالي الذي هاجم الفلسفة وألف كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » في ذلك ، لم يكن في الواقع يهاجم سوى فلسفة المشائين لمصلحة الفلسفة الإشراقية .

« وقد عُرف عن الغزالي أنه بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية مال إلى التصوُّف كطريقة وسلك مع أهل الطريق ، وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقي ، ويوضح لنا « المنقذ من الضلال » تاريخاً ممتعاً لحياته

(٦٧) أصول الفلسفة الإشراقية : ص ١١٤ .

(٦٨) تاريخ فلسفة اسلامي - لهنري كوربن - ترجمه إلى الفارسية الدكتور : أسد الله مبشري ، ص ٢٧٢ .

العقلية ، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفي كطريق للمعرفة »[٦٩] .

ويشهد ذلك على أن الغزالي طار من على فرع من شجرة الفلسفة ليحط على الفرع الثاني ، فهو في الواقع لم ينتقد الفلسفة ككل بقدر ما هاجم فلسفة المشائيين بوجه خاص . يقول ـ عن ذلك ـ سليمان دنيا :

« ولمّا كان الغزالي قد أكثر من القراءة في كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية تجعل آراءهم أنظر وأبهج من آراء غيرهم ، فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه فظنها فاضت عليه من خارج وإن نبعت من الخزانة ولم تفض من الخارج »[٧٠] .

وأما الفرع الذي وقع عليه الغزالي من الفلسفة فهو فرع الإشراق كما يعتقد د . الآلوسي فيقول : « وعندي أن تفسير هذه الظاهرة التي تحيّر أمامها (دنيا) ينحل بهذا الذي ذكرته عن تصوف الغزالي العقلي أو فلسفته الإشراقية وبأسلوب أوضح أقول : أن الغزالي تبنى الفلسفة الفيضية وهذا يشكل عنده واحداً من أركان التصوف العقلي أو الإشراقي ، أعني ركن العلم ، مضافاً إليه ركن الإشراق أو الذوق . وهذا الذي أقوله ليس فقط يؤيده : إن كتب الغزالي الخاصة تتضمن فلسفة فيضيَّة واضحة المعالم والخطوط ، وأن كتبه الخاصة « كالمشكاة » مثلاً تتكلم عن إشراق الأنوار حسب نظرية الفيض مع إبدال بعض كلمات الفلاسفة مثل ابن سينا بألفاظ جديدة مثل النور وإشراق الأنوار على عادة الغزالي (وقد اعترف هو كما أوضحنا : بأنه كان يعمد إلى ذلك الإلباس) بل تؤيده ـ فوق ذلك ـ نصوص صريحة في كتبه المختلفة يوضح فيها أركان الفلسفة المشرقية ، وأنها علم وذوق ، وأن التصوف لا يناقض العقل ، وأن وراء العقل

---

(٦٩) المصدر : ص ١٠٨ .

(٧٠) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي : ص ٢٧٥ ، نقلاً عن سليمان دنيا « الحقيقة في نظر الغزالي » : ص ٥٤٣ ـ ٥٤٤ .

طوراً يكمله ولا يناقضه »[٧١] .

المؤثرات الفارسية على فلسفة الإشراق :

بالرغم من أن الظروف الثقافية كانت مناسبة لـولادة فلسفة الإشـراق في وسط المسلمين ، وبالرغم من أن أبـرز المؤثرات يـونانيـة في الأصل ، إلاَّ أن المؤثرات الفارسية كانت ذات أثر حاسم فيها ، فمن دونها ما قدرت هذه الفلسفة بالظهور عند مبتـدعها السهـروردي إذ أن ما وصـل منها بـأيدي المسلمين عبـر مدرسة الاسكندرية كان متناثـراً وممتزجـاً بمناهـج أرسطو وأسـاساً كـان بمثابـة أطروحة خجولة .

ولعلّ عجز الفارابي عن اكتشاف هذه الفلسفة بالرغم من اكتشافه لنظرية الفيض القريبة جداً منها يعود إلى قلة اهتمامه بفلسفة الفرس القدماء .

بينمـا نجد شيـخ الإشـراق يهتم بحكمـة الفـرس إلى درجـة الإيمـان ، ويعتبرها موافقة لمشاهداته الصوفية . يقول القطب الشيرازي في شـرح حكمة الإشراق « والمصنف ـ أي السهروردي ـ لمَّا ظفر بأطراف منها ـ كتب الفرس ـ ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها وهي قاعدة الشرق في النـور والظلمـة ، وهي ليست كقاعـدة كفرة المجـوس القـائلين بـظاهـر النـور والظلمة ، وأنهما مبدآن أولان ، لأنهم مشركون لا موحدون »[٧٢] .

وينعكس تقـدير السهـروردي لحكمة الفـرس على تلميذه ومؤرخ حيـاته الشهرزوري ، فيزعم أن أصل الفلسفة من الفرس ، وأنها قد انتقلت إلى اليونان على عهد الاسكندر الأكبر فيقول :

---

(٧١) المصدر .

(٧٢) أصـول الفلسفة الإشـراقية : ص ٨١ ، عن مقـدمة حكمـة الإشراق ص ٩ . طبعـة طهران .

« ويقال أن المنطق والحكمة التي ألَّفها وهذَّبها أرسطو طاليس ، أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الاسكندر بدارا وبلادهم ، وأنه ما قدر أرسطو طاليس على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها ، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفاً من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار (أي أهمية) حكمة فارس وشرفها »[٧٣] .

ويعترف السهروردي بفضل حكماء الفرس على فلسفته الإشراقية الجديدة ، فيقول في مقدمة كتابه حكمة الإشراق :

« وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون ، حكماء ، فضلاء ، غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله »[٧٤] .

يظهر من هذا النص أن هدف تأليف كتاب « حكمة الإشراق » هو إحياء حكمة السابقين من حكماء الفرس[٧٥] .

وبالرغم من أن د . حسن حنفي بذل كل جهد ممكن من أجل إبعاد الأثر الإيراني عن فلسفة الإشراق ، فإنه ـ فيما يبدو لي ـ لم يورد الحجج القوية التي تعتمد على أقوال السهروردي نفسه والتي يعتمد عليها مؤرخو الفلسفة بين المسلمين والتي تؤكد الأصل الفارسي لهذه الفلسفة .

ولم يزد د . حنفي عن بيان أن السهروردي قد تأثر أيضاً بحكماء آخرين مثل أفلاطون وهرمس مصر ومن أشبهه ، إلا أنه لم يصرح بالنسبة إلى سائر

---

(٧٣) المصدر : ص ٧٨ عن تواريخ الحكماء للشهرزوري مخطوط رقم : ٩٩٠ . راغب ورقة : ١١٧ .

(٧٤) دراسات إسلامية : ص ٢٣٣ ، ص ٤٢ .

(٧٥) راجع كتاب « تاريخ فلسفة دراسلام » بالفارسية : ص ٥٣٣ .

الحكماء بأنه جاء مجدداً لفلسفتهم ومحيياً لها .

« ويـزعم السهروردي بـأن الفلسفة لم تبـدأ بأفـلاطون وأرسـطو ، وإنما انتهت على أيديهما لأن أرسطو قد ألبس الحكمة ثوباً عقلانياً وحصرها وفصلها عن الحكمة الإلهية للحكمـاء السابقين ، وعنـد الإشراقيين يعتبـر أبو الفلسفـة هرمس أو إدريس النبي الذي تلقىٰ الفلسفة عن الوحي الإلٰهي ، وبعـد إدريس تظهر طائفة من حكماء اليونان والفرس ، ثم يأتي الإسلام حيث يعطي لحكمة السابقين الكمال والاعتدال »(٧٦) .

أما موارد تأثر شيخ الإشراق بأفكار الزرادشتية خصوصاً في تقديس النور فهي كثيرة ولسنا بحاجة إلى تفصيل القول فيها ، إلا أننا في ختام هذا الفصـل ننقـل نصاً يلخص الجـدل الدائـر حول شخصيـة شيخ الإشـراق ومدى تـأثـره بالحكمة الفارسية ، وأسباب دفاعه عنها :

« من المفسـرين الجـدد لتـأليفـات السهـروردي مَن يعتبـره فـرداً ضـد الإسلام ، ومن أنصار دين زرادشت » أنظر :

A. Von kremer, Geschichte der Herrschenden Ideendes Islam, Leipzig, 1868, pp.89ff.

حيث جاء في هذا الكتاب « أن تأليفات السهروردي إنما كانت من العقائد المتـطرفة ضـد الاسلام ، ومن جهـة أخرى يسعىٰ المفسـر والمحقق والهاوي للسهروردي هـ . كوربن ، إلىٰ بيان دور شيخ الإشراق في إحياء فلسفة زرادشت الإيرانية ، كما يبين توافق أفكاره مع الزرادشتية والعقـائد المـانويـة ، ولا يرىٰ كوربن هذا الإحياء تمرداً ضد الإسلام ، ولكنه يراها مكملة لأسطورات إيـران القديمة في قالب « المشروع الروحاني للإسلام » . على أي حال ، تخلط كل

(٧٦) المصدر : ص ٥٣٢ .

النظريات التي ترىٰ في حكمة الإشراق إحياءً للزرادشتية والمانوية بين الجوهر والمظهر ، إذ لا ريب في أن السهروردي يستخدم رموز المزدكية في باب معرفة الملائكة ، ولكن ذلك لا يدل على أنه منهم » ثم يضيف النص « إنما ملاك الإسلام هو النطق والشهادة بـ (لا إله إلا الله) » وبالالتفات إلى هذا الأمر لا يمكننا إخراج السهروردي عن إطار الإسلام بالرغم من أن آراءه عجيبة » .

ويمضي النص قائلاً : « أن عظمة الإسلام إنما تتجلى في قدرته على استيعاب عقائد متنوعة من خارجه »[٧٧] .

ويبدو أن الكلمة الأخيرة هي مفتاح لحل المشكلة ، فإذا اعتبرنا الإسلام مجموعة متكاملة من البصائر الإلهية واضحة البيّنات ، مفصلة الآيات ، نجدها في كتاب الله وسنّة نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) وهدىٰ أهل بيت الرسول (عليهم السلام) فلا يسعنا قبول من ينكر ضروراته ، وإذا اعتبرنا الإسلام لباساً فضفاضاً يسع كل من ينطق بالشهادتين حتى ولو كانت آراءه مستوحاة من فلاسفة اليونان المشركين ، أو متطابقة مع أفكار المانوية والمزدكية وما أشبه فإننا لا يمكن آنئذٍ إخراج أحد من دار الإسلام حتى ولو خالفت أفكاره ما عليه عامة المسلمين ما دام يجد أسلوباً لتفسير القرآن على آرائه .

السهروردي حياته ومقتله :

شهاب الدين السهروردي يلقب بالقتيل للفصل بينه وبين شهاب الدين أبو النجيب السهروردي الفقيه المتوفىٰ ببغداد سنة ٥٦٣ هـ . وُلد السهروردي القتيل بين عام ٥٤٥ هـ / ٥٥٠ هـ ، ويقال أن ميلاده كان ببلدة سهرورد من أعمال زنجان ، ودرس عند مجد الدين الجيلي في مراغه ، والجيلي هذا استاذ الفخر الرازي . وقد سافر إلى أصفهان ، حيث درس تلخيصاً لكتاب الشفاء لابن سينا يسمىٰ بـ (البصائر) عند أستاذ هناك اسمه ابن سهلان الساوي ،

---

(٧٧) المصدر : ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥ . هامش ١٤ .

وبعد تطواف واسع بين البلاد ألقىٰ رحله في مدينة حلب حيث صادق سلطانها ، بالرغم من أن السلطة وفقهاءها كانوا على أشد الحذر من عودة الحركات الباطنية بعد أن زالت الدولة الفاطمية ولذلك كانوا يحذرون من متفلسفة المتصوفة لأنهم أقرب إلى الحركات الباطنية .

وربما لذلك سعوا إلى قتله ، كما يقول فخر الدين المارديني :

« فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق ولقربـه إلى الشام أتىٰ إلى حلب ونـاظر بهـا الفقهاء ولم يجـاره أحد فكثـر تشنيعهم عليه فـاستحضره السلطان الملك الـظاهر غـازي بن الملك الناصـرْ صلاح الـدين بن يوسف بن أيوب (أي صلاح الدين الأيوبي) واستحضـر الأكابـر من المدرسين والفقهـاء والمتكلمين يسمع ما يجري بينهم وبينه من الكلام ، فتكلم معهم بكلام كثير ، وبان له فضل عظيم ، وعلم باهر ، وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقرَّبه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق ، إلى الملك الناصر صلاح الدين . وقالوا : إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أيّ ناحية كان بها من البلاد وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك ، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه : أن هذا الشهاب السهروردي لا بدَّ من قتله ، ولا سبيل أنه يطلق ، ولا يبقى بوجه من الوجوه » .

وهكذا أمر سلطان حلب بقتله فقتل عام ٥٨٨ هـ وهو في الثلاثينـات من عمره، وقد خلف وراءه مجموعة ضخمة من الآثار الفنيـة . إلا أن السؤال هو : هل ذهب السهروردي ضحية أفكاره المتطرفة ؟

مثلاً ، إنه كان يسمي نفسه المؤيد بالملكـوت ، وكان لا يـرىٰ استحالـة بعث الله لنبي جديد ، أو ليس الله بقادر علىٰ كل شيء ؟

أم أنه ذهب ضحية القشرية عند العلماء والإرهاب عند السلاطين ، حيث

أخذوا عليه أقوالاً متشابهة فأفتوا بقتله ونفذ هذا القتل من ولع بدماء الناس في سبيل توطيد سلطانه .

ويبدو أن السهروردي قد ذهب ضحية الأمرين معاً .

بعد السهروردي :

الذين تابعوا مسيرة السهروردي كثيرون إلا أن « كوربن » يذكر لنا أشهر أعلامهم فيقول : ما مختصر ترجمته ، عندما كان السهروردي في قلعة حلب سجيناً كان معه شخص باسم « شمس » ولكنه بالتأكيد لم يكن شمس الدين الشهرزوري الذي يعد من أخلص تابعيه والذي ألف كتابين : أحدهما شرح على كتاب تلويحات ، والثاني شرح على كتاب حكمة الإشراق .

« وفي الواقع أثّر فكر شيخ الإشراق وعلى مدىٰ التاريخ على عدة من العلماء بنسبة قليلة أو كثيرة ، وأغنيت فلسفة الإشراق بأفكار جديدة . والآن يجب البحث عن انعكاسات النظريات الإشراقية في أناس من أمثال نصير الدين الطوسي ، وابن عربي ، والشيعة في إيران الذين شرحوا أفكار ابن عربي ، وقد خلط محمد بن أبي جمهور فلسفة الإشراق وفلسفة ابن عربي والتشيع مع بعضها . وبين القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين وقع انبعاث كبير ، إذ شرح جلال دواني (المتوفى عام ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م) وغياث الدين منصور الشيرازي (المتوفى عام ٩٤٢ هـ / ١٥٤٢ م) كتاب هياكل النور ، وشرح شخصان من تبريز كتاب (ألواح عمادي) المُهدىٰ أساساً إلى عماد الدين (٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م)[٧٨] . وميرداماد (المتوفى عام ١٠٤٠ هـ / ١٦٣١ م) المدرس الكبير في أصفهان اختار كلمة « الإشراق » بعنوان تخلصه الشعري (كذا) وكان ملا صدراً الشيرازي تلميذه المعروف (المتوفى عام

---

(٧٨) تاريخ فلسفة إسلامي : ص ٢٩٠ .

١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) يدرس كتاب حكمة الإشراق بصورة مخصوصة ، حيث يعتبر مجموع تلك الدروس آثاراً ذات اعتبار ومورد عناية »[٧٩] .

وبعد أن يُبين كوربن كيفية انتقال فلسفة الإشراق إلى الهند بسبب أكبر شاه المغولي (المتوفىٰ عام ١٦٠٥ م) وكيف غرق أنصاره في عقائد الإشراق ، وكيف ترجم (بهرام فرشيد) الذي عشق فلسفة الإشراق بعض كتابات السهروردي إلى اللغة البارسية (المجوسية القديمة) وكيف اعتنق اتباع الزرادشت (المجوس) مذهب السهروردي باعتباره مجدد (حكمة وعقل إيران القديم)[٨٠] .

بعدئذ يقول : « ولا يمكننا اليوم أن نفصل بين تأثيرات السهروردي وتأثيرات المفكرين الشيعة ممن يُشبهه وفي طليعتهم ملا صدرا وأتباعه (إلى عبد الله زنوزي وهادي سبزواري من دون أن يُنسى الموضع الأصيل للمذهب الشيخيّ) ونادراً يمكن أن يكون ٭ خدِ. إشراقياً ٠لا يكون تابعاً ـ بنسبة أو بأخرىٰ ـ لمدرسة ملا صدرا الشيرازي ، وهكذا يرتبط مستقبل السهروردي في إيران بانبعاث الإلهيات التقليدية التي تعود إلى اتباع الأستاذ الشيرازي »[٨١] .

الفيلسوف الشيرازي :

إلّا أن أبرز المتأثرين بالسهروردي هو ملا صدرا الشيرازي الذي يسميه تلاميذه والمتأثرون بفلسفته بـ (صدر المتألهين) ، وبالرغم من أنه يعد كاتباً موسوعياً يجمع بين الذوق والبحث ، وفي البحث يجمع بين مختلف المذاهب الفلسفية إلا أنه يعتبر ـ عند الكثيرين ـ إمتداداً لمدرسة السهروردي الإشراقية ، بالرغم من اختلافه مع شيخ الإشراق في بعض المسائل الهامة مثل أصالة

---

(٧٩) المصدر .

(٨٠) المصدر : ص ٢٩١ .

(٨١) المصدر .

الوجود ، حيث يعطي شيخه في الإشراق الأصالة للماهية وليس للوجود بخلاف الشيرازي .

ونتسائل : إذاً لماذا نعتبر صدر المتألهين سائراً على نهج شيخ الإشراق ؟ الجواب : إن أبرز خصائص مدرسة فلسفية ما أو فيلسوف ما هي منهجهما العام ، ويتفق منهج ملا صدرا مع السهروردي في الجمع بين ذوق القلب وبحث العقل ، وفي تذويب الآراء المختلفة في بوتقة واحدة .

وقد فاق ملا صدرا شيخه في سعة إطّلاعه وشدة بحثه ، كما كان ملماً بأحاديث أهل البيت ويحاول أن يدخلها في بوتقته التي انصهرت فيها كل المذاهب والآراء .

وبالإضافة إلى ذلك : فإن ما ميَّز فلسفة الإشراق هو الاعتقاد بوحدة الحق بين الدين والفلسفة ، وبضرورة البحث عن الحق سواء في شرائع الدين أو مناهج الفلسفة اليونانية أو مذاهب الحكمة الفارسية أو ذوق العرفاء الشامخين .

وكما يقول ماجد فخري : « إن المنزلة الهامة التي يشغلها السهروردي في تاريخ الفكر بعد ابن سينا ، إنما تبرز في الدفاع عن وحدة الحق بين الدين والفلسفة ، وفي وجوب طلب الحق من جميع مظانه في الفلسفة اليونانية وفي الفكر الفارسي القديم ، وفي الأفلاطونية الجديدة الإسلامية ، وفي النهج الصوفي على السواء »(٨٢) .

أما صدر المتألهين فإن هاجسه الذي يلاحقه في كل فصول كتابه الموسوعي « الحكمة المتعالية » هو محاولة الجمع بين منهجي البحث العقلي والكشف القلبي ، وأيضاً التوفيق بين شرائع الدين ومناهج الفلسفة ومشاهدات الصوفية ، كما يقول مترجمه الشيخ محمد رضا المظفر .

---

(٨٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٤١٥ .

وفي الحقيقة أن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام ، هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته(٨٣) .

وكثيراً ما تراه يفتخر بأنه استطاع أن يصل إلى أعظم درجة في المعرفة بفضل منهجه في الجمع بين الذوق والبحث ، فيقول : « فإن ما تيسَّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم (دون أئمتهم ومتقدميهم كأرسطو ومن سبقه) ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم »(٨٤) .

ويوحي إلى الناس باتباع منهجه بالقول : « فأولىٰ أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين والمليين من العرفاء »(٨٥) .

وبالنسبة إلى محاولاته الجادة للجمع بين الدين والفلسفة فإنه لا يني يفتخر بقدرته على ذلك ويعدد فضائله في هذا الحقل ، بل لا يرىٰ أيَّة إمكانية للتضاد بين الدين والفلسفة فيقول : « حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة »(٨٦) .

ويرىٰ البعض في هذا التوجه أكبر خلل في المنهج ، حيث يملي المنهج

---

(٨٣) الحكمة المتعالية : ج ٢ ، المقدمة (ل) .
(٨٤) المصدر (ط) .
(٨٥) المصدر .
(٨٦) المصدر : المقدمة (ك) .

على صاحبه خطأً معيناً في البحث قد يقوده إلى أعظم الأخطاء ، كما قاد هـذا المنهج الفارابي إلى خلق شخصيتين جديدتين لأفلاطون وأرسطو مختلفتين تماماً عن الشخصية الحقيقية لهما ، وشوّه فلسفتهما بتفسيرات بعيدة جداً .

وقد قاد هذا المنهج أيضا بعض من أراد أن يجمع بين الفلسفة الماركسية والإسلام إلى خلق نظرية جديدة ليست من الإسلام ولا تعترف بها الماركسية .

بينما يرى آخرون : بأن منهج الفيلسوف الشيرازي يعد من أعظم إنجازاته فيقول :

« كان صدر الدين الشيرازي معاصراً تقريباً لفرانسيس بيكون الانجليزي وديكارت الفرنسي ، الفيلسوفين المعروفين لعصر التجديد والنهضة العلمية لأن وفاة بيكون كانت في ١٦٢٦ م وكانت وفاة ديكارت في ١٦٥٠ م وتوفي الفيلسوف الشيرازي في ١٠٥٠ هـ ، مقارناً لوفاة ديكارت تقريباً .

وكانا مؤسسي العلم الحديث في أوروبا وقاوما الجمود الفكري القديم ، وكان صدر الدين يقوم بهذا الجهاد المقدس في إيران .

وقد تابع فلاسفة أوروبا مسيرة ديكارت وفرانسيس بيكون ، وأضاف بالتدريج كل واحد منهم شيئاً على تلك الأصول حتى أوصلوا فلسفتهم خلال أكثر من ثلاثة قرون إلى مستواها الحالي .

وأما صدر الدين فكأنه كان يعرف أنه لا يتابع أحدٌ مسيرته فأوصل وحده فلسفته إلى حيث الفلسفة الأوروبية ، وقام بأعمال العديد من فلاسفة أوروبا .

والميزة الأسمىٰ عند صدر الدين الشيرازي هي أن كل واحد من الفلاسفة كان يتخصص في مسائل معينة وفي بُعد واحد ، وكان يختار قواعد معينة وفقاً لذلك البعد الذي اختاره ، وكان يفسر كل المسائل الفلسفية حسب تلك الأصول والقواعد ، مثلاً كان يفسر الفلاسفة الإلهيون المسائل على أسسهم

الخاصة ، بينما كان يفسر الماديّون المسائل وفق فلسفتهم المادية ، ولكن ـ وحسبما نوضحه في المستقبل ـ خاض ملا صدرا كل المسائل الفلسفية ، وفسَّر كل فلسفةٍ حسب قواعد وأصول تلك الفلسفة ، وذهب مع كل مدرسة ومسلك إلىٰ نهاية المطاف دون أن يحدث لديه أي تناقض ويكفي أن نقول ـ وبصورة إجماعية ـ أن سعة فكره قد بلغت حداً شملت كل المذاهب والآراء ـ وحسبما نفصله فيما يأتي ـ ولم يقل « لا » لأحد ، ولم ينكر أية عقيدة رأساً ، وقد أثبت النتائج الفكرية لكل النحل الفلسفية القديمة والجديدة وحتى اليوم بحجج تفوق حجج المنتمين إليها »(٨٧) .

وهكذا نرىٰ المنهج الذي ينعته البعض بالانتقاء والتناقض يراه البعض الآخر أفضل ميزة عند الفيلسوف الشيرازي ، وأني أفضل نهجاً وسطاً ، إذ قد يكون التناقض بين مذهبين مصطنعاً أو موهوماً حيث أن التفسير الجدي والقشري لهذا المذهب أو ذاك سبب لتوهم الاختلاف ، بينما الاختلاف وهمي والخطوط العريضة ذات الأثر الواقعي واحدة .

بيد أن هذه الحقيقة لا تصدق إلَّا على مذاهب تتفرع من أصول مشتركة ، أما المذاهب التي تقوم على أسس مختلفة فإن محاولة الجمع والبحث عن الخطوط المشتركة بينها تؤدي إلى تجاوز الحقائق ، وتكلف التفسيرات البعيدة ، وتمييع الحق ، وتشويش الرؤية .

فمثلاً : الذين حاولوا الجمع بين مُثل أفلاطون ونظرية المعاد في الإسلام تورطوا في تفسير المعاد بأنه ليس إلا تجسمات لطيفة ، وليس عودة الأبدان كما هي الآن ، وهكذا فسروا القرآن تفسيراً برأي أفلاطون وشطّوا عن

---

(٨٧) د . عبد المحسن ، مشكاة الديني في كتابه « نظري به فلسفه صدر الدين شيرازي » بالفارسية . ص ١١ ـ ١٢ .

الحقيقية[٨٨] .

وهكذا الصوفية الذين أرادوا التوفيق بين المذاهب المختلفة ، وضل بهم المنهج الخاطىء إلى الاعتقاد بأن عبادة الله وعبادة الأوثان هي - بالتالي - شيء واحد ، وأن المقصود من الكعبة والأصنام هو هو ، وأن موسى وفرعون كانا على نهج واحد .

وهكذا ميّعوا الحدود الواقعية بين الأشياء وبين الحق والباطل ، والعدل والظلم ، وبين الصواب والخطأ .

ولا ريب أن ملا صدرا قد وقع في أخطاء كبيرة عندما تكلف الجمع بين المذاهب الفلسفية وبين الرسالات الإلهية ، وسوف نتعرض لبيانها إن شاء الله أثناء البحوث القادمة .

سيرة الشيرازي :

بعد أن ولد بمدينة شيراز في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري[٨٩] سافر إلى أصفهان ، ودرس في البدء عند الشيخ بهاء الدين العاملي ، وتابع دراساته عند أستاذه الكبير السيد محمد باقر المشهور بـ (ميرداماد) المتوفي عام ١٠٤٠ هـ ، ويبدو أنه اتصل لبعض الوقت بالشاه عباس الصفوي وكان أول ما التقى به في مدينة مشهد بمحافظة خراسان ، وذلك بدلالة من الشيخ البهائي الذي كان معجباً بتلميذه النابه صدر المتألهين .

وبما أن والد ملا صدرا كان ثرياً فقد أورثه مالاً كثيراً أغناه عمّا في أيدي الناس .

---

(٨٨) في بحوثنا الفلسفية القادمة سوف نتعرض لمجموعة من الآراء التوفيقية المتكلفة وننسبها إلى أصحابها ومن أصحابها فيلسوفنا الشيرازي .

(٨٩) الحكمة المتغالية : المقدمة (ج) .

وأهم ما يميّز سيرة هذا الفيلسوف الأمور التالية :

١ ـ أنه كان شديداً على نفسه مواظباً لشعائر دينه ، وقد وفق لحج بيت الله الحرام سبع مرّات ماشياً ، وتوفي في رحلته الأخيرة في رواحه أو إيابه من بيت الله .

٢ ـ إنه واجه معارضة إجتماعية وربما من قبل العلماء المعاصرين له ، شأنه في ذلك شأن سائر الفلاسفة في التاريخ الإسلامي ولذلك آثر الاعتزال الذي دام زهاء خمسة عشر عاماً وذلك في قرية نائية ، وربما كان ذلك استجابة لروح صوفية تشرّب بها في شبابه ، حيث يقول مترجمه الشيخ محمد رضا المظفر : واشرب المذهب الصوفي الفلسفي (العرفاني) الذي كان هو السائد في ذلك العصر ، والذي كان يجهر به حتىٰ مثل الشيخ البهائي ، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي ، فأولع فيه ولوعاً أخذ عليه جميع اتجاهاته ، وخلق منه صوفياً عرفانياً وفيلسوفاً إلهياً فريداً قلّ نظيره أو لا نظير له(٩٠) .

وخلال عزلته اكتشف أن عليه أن يستغفر الله لما حرفه في البحث الفلسفي ، إذ أن الطريق الحقيقي إلى الله يمر عبر المجاهدات النفسية ، وهكذا يرىٰ أنه قد وصل عبر الارتياض الروحي إلى الحقيقة ، فيقول : « فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً ، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت ، وحلت بها خبايا الجبروت ، ولحقتها الأضواء الأحدية ، وتداركتها الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن ، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان ، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد

---

(٩٠) الحكمة الالهية : ج ٢ ، المقدمة (د) .

بالشهود والعيان »[91] .

وعلى القارىء ألاّ يعجب من هذا المنطق عند صدر المتألهين لأنه في الواقع لغة أكثر الفلاسفة وبالذات المدعين للكشف المباشر ، بلى نجد عند الفيلسوف الشيرازي ما لا نجده عند غيره من الإعجاب بالنفس ، ومدح الذات ، وادعاء الاتصال بالله ، وقد يفسر ذلك بانزوائه الشديد وشدة معارضة الناس له .

ولكن يحق لنا أن نتساءل : كيف فاضت عليه الحقائق من الغيب ولم تفض على غيره ؟ هب أنه كان عبداً مخلصاً عند رب العالمين ، ولكن كيف كانت إفاضات الرب عليه تأكيداً لذات الأفكار التي درسها في شبابه عند الفلاسفة المتأثرين بالنظرية الإشراقية وبذات الأفكار الصوفية الشائعة في عصره الذي شهد امتدادات صوفية حتى خارج إيران ، بفضل تبني السلطات الصفوية للتصوف الذي كان أساس ملكهم .

أوَ لا يدعونا هذا التطابق بين أفكار العصر وآراء الفرد من جهة ، وما أفيض عليه في حالة الترهب من جهة ثانية إلى الشك في أن منبع هذه الأفكار هو الغيب .

إذ ربما كانت الإفاضة من مخزن عقله الباطن وتموجات أفكاره السابقة بما يشبه إلهام الشعراء أو ابتكار المخترعين وأحلام المكبوتين .

وإلاّ كيف يعقل أن تكون كل الأفكار الشائعة في عصر هذا الفيلسوف كالوحي المنزل صحيحة حتى تكون مشاهداته الغيبية مطابقة لعقائده التي اكتسبها بالبرهان والدراسة .

وأساساً هل يحق لأحد من البشر ـ من دون الأنبياء (عليهم السلام)

---

(٩١) راجع مقدمة المؤلف : ص ٨ ، ج ٢ ، الحكمة المتعالية .

وأوصيائهم المنصوص عليهم ـ أن يدعي أنه يتصل بالغيب وينهل من نبع المشاهدات الوجدانية كل الحقائق ؟ حيث يقول :

« فاستروح العقل من أنوار الحق[٩٢] بكرة وعشياً ، وقرب بها منه وخلص إليه نجياً ، فزكىٰ بظاهر جوارحه ، فإذا هو ماء ثجاج ، وزوىٰ بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر موّاج ، أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها ، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها »[٩٣] .

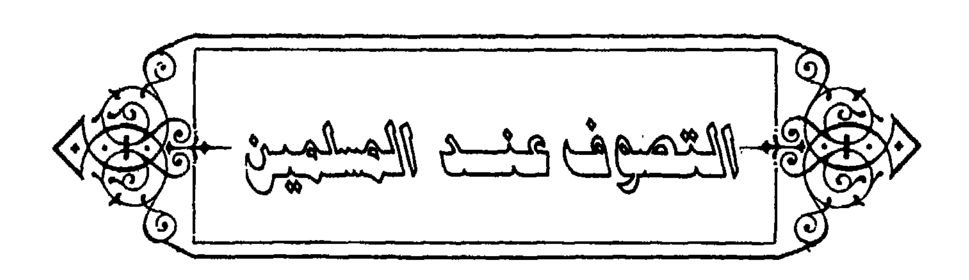
وأيّاً كان ، فليس بإمكاننا أن نثق بكل مشاهدات الفيلسوف ، ولا يجوز أن نقبل منها إلا ما يوافق العقل والوحي .

---

(٩٢) يبدو أن مراده بالحق هو الله كما نجد في سائر فصول كتابه .

(٩٣) المصدر : ص ٨ .

البحث الثالث عن :



تمهيد :

الهدف من وراء بحث التصوف في معرض الحديث عن تاريخ الفلسفة أمران :

١ ـ إن هذا الكتاب يعالج موضوع العرفان الإسلامي الذي يناقض التصوف الدخيل ، ويطرح بالتالي بصائر القرآن في التقرب إلى الله لنفي أفكار الصوفية في الفناء ، لذلك كان ينبغي بيان تاريخ مقتضب عن موضوع التصوف بين المسلمين .

٢ ـ إن التصوف ليس مجرد سلوك يختاره البعض بقدر ما هو فلسفة في الحياة يسميها أصحابها بـ (طريقة)[1] ولها رؤيتها المحدودة في أهم الحقول

---

(١) جاء في كتاب تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٨٧ ج ١ لمؤلفيه : حنا الفاخوري ، د . خليل الجر ، جاء ما يلي : لا ينتقل المتصوّف من إدراك هذا العالم إلىٰ إدراك ما وراءه إلا إذا نهج سبيلاً معيناً . وقد سمى الصينيون هذا السبيل «طاو» وسمّاه المسيحيون «Via mystica» وأطلق عليه المسلمون اسم «طريقة» كما أن قدامى اليونان كانوا يعرفونه بلفظة MtΘosos وكل هذه الأسماء تعني شيئاً واحداً ، ومما يسترعي الانتباه ، أن جميع المتصوفين على اختلاف أزمنتهم وأجناسهم وأديانهم قد اتفقوا على وصف هذا السبيل ، فجاء الوصف واحداً عند الجميع لا يختلف في جوهره ويكاد لا يختلف في تفاصيله ، أقول أليس هذا نوع من السلوك القائم على أساس نظرية ، أوليس هذا فلسفة ؟ .

الفلسفية مثل معرفة الله ، ومعرفة الحياة ، وكيفية العيش فيها . لذا فالتصوف ليس صنواً للفلسفة ، بل هو فرع من فروعها ، وإن لم يرضَ أصحابه تسميته بذلك ، ولذلك فإن حديثنا عنه هنا يتناول الجانب النظري منه ، وليس الجانب السلوكي .

ـ ١ ـ

معنى التصوّف :

هل سمّي هذا الفريق من الناس[٢] بـ (المتصوفة) بسبب صفاء قلوبهم ، وتصفية نفوسهم ، أم لأنهم جعلوا الصوف شعاراً لهم ، أم لأن المتصوفة كانوا في الصف الأول من صفوف الصلاة ، أم لأنهم ينسبون إلى أهل الصِفّة وهم الفقراء في عهد الرسول .

لا ينبغي لنا أن نخوض جدلاً في هذا المضمار لعدم أهميته ، إلا أن الرأي الأقرب هو أن الصوف كان شعار الزاهدين في الدنيا لأنه كان ثوباً خشناً لا يُرغب فيه .

وكما يظهر من نصوص كثيرة ، ويبدو من نص قديم منسوب إلى السراج (المتوفىٰ عام ٣٧٨ هـ) أن الكلمة كانت معروفة منذ عهد الحسن البصري وسفيان الثوري حيث يقول : وروي عنه (الحسن البصري) أنه قال : « رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه ، وقال : معي أربعة دوانيق ، يكفيني ما معي » . ويُروىٰ عن سفيان الثوري أنه قال : « لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء »[٣]

---

(٢) راجع لمزيد من التفصيل الصفحات ٥ إلى ١٤ من كتاب تاريخ التصوف الإسلامي : د . عبد الرحمن بدوي .

تطورات معاني التصوف وأهدافه :

ليس من الصحيح أن نفتش عن كلمة في التاريخ ونحمّلها كل المعاني التي تواردت عليها عبر المراحل المختلفة للثقافة ، بل علينا أن نفتش عن المصاديق الخارجية لهذه الكلمة أو تلك عبر كل جيل من أجيال المثقفين وما كانوا يفهمونه منها .

فحتىٰ لو كانت كلمة « الصوفي » معروفة في بدايات القرن الثاني للهجرة[٤] ، فهل كانت تعني ذات المفاهيم التي نعرفها منها اليوم ؟ هذا هو السؤال .

في رأيي إن للتصوف ثلاث مراحل وبالتالي ثلاثة معاني .

الأول : الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة والتبتل إلى الله سبحانه دون ترك المباح من لذات الدنيا ولكن بقدر محدود .

وكان بين أصحاب الرسول من اقتدىٰ به في إجهاد نفسه في العبادة والتوجه إلى الله سبحانه ، وكان الرسول يشجعهم على ذلك ، وينهىٰ فقط عن أمرين :

أ ـ التشبه بالرهبان .

ب ـ ترك ما أحل الله من الطعام والشراب والنكاح[٥] .

وفيما وراء ذلك لا يجد الأصحاب غضاضة من التفرغ للعبادة ، والتقشف

---

(٣) المصدر : ص ٦ .

(٤) ويظهر من بعض الأحاديث التي نسردها في آخر هذا الفصل أن لبس الصوف كان شعاراً للزهد والترهب في القرن الأول للهجرة فراجع .

(٥) راجع آخر هذا الفصل (الموقف الرسالي) عن موقف الرسول من الترهّب .

في العيش . وهكذا نجد بين أصحاب الرسول أشخاصاً في طليعتهم الإمام عليّ (عليه السلام) الذي اتبعه أهل البصائر من أصحاب الرسول في الزهد والتقوىٰ ، وأبا ذر وعمار وأويس القرني .

وإذا نهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عثمان بن مظعون عن الترهب فلأنه كان ينحو منحىٰ الرهبان الذين ابتدعوا سنة تحريم ما أحل الله عليهم من الطعام والنكاح .

ومن خلال أحاديث الرسول يظهر أن نزعة الهروب من مسؤوليات الحياة كانت وراء الترهب .

فلقد جاء في تفسير الآية الكريمة :

﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها ﴾[6] .

جاء عن ابن مسعود ما يلي :

« كنت رديف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على حمار فقال : يا ابن أم عبد ! هل تدري من أين أحدثت بنو إسرائيل الرهبانية ؟ فقلت : الله ورسوله أعلم ، فقال : ظهرت عليهم الجبابرة بعد عيسى (عليه السلام) ، يعملون بمعاصي الله فقاتلهم أهل الإيمان ثلاث مرات فلم يبق منهم إلا القليل ، فقالوا : إن ظهرنا لهؤلاء أفنونا ولم يبق للدين أحد يدعو إليه ، فتعالوا نتفرق في الأرض إلى أن يبعث الله النبي الذي وعدنا به عيسى (عليه السلام) ، فتفرقوا في (غيران) الجبال وأحدثوا رهبانية »[7] .

هكذا هرب المؤمنون إلى الجبال مخافة الجبابرة فتعمقت لديهم الرهبانية

(٦) سورة الحديد ، الآية : ٢٧ . ويأتي في آخر الفصل تفسير هذه الآية .

(٧) بحار الأنوار : ج ٦٧ ، ص ١١٤ (الهامش) .

حتى أصبحت بدعة ، ثم أصبحت الرهبانية بدعة لكل من شاء التهرب من الجهاد خشية الظالمين .

ولذلك عالج الإسلام الرهبنة المبتدعة عند النصارىٰ بالأمر بالجهاد .

فقد جاء في الحديث المأثور عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« إنما رهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله »[٨] .

الثاني : التصوّف اللامسؤول :

بعد الفتن الداخلية التي اجتاحت الأمة الإسلامية وبعد انتشار روح التخاذل والسلبية ، شاع في الأمة تصوّف من نوع جديد ، يدعو إلى الإنعزال والتعويض عن تحمل واجبات الجهاد والإصلاح بالجلوس في زوايا المساجد وترداد ذكر الله وتقديم النصائح الخُلقِيَّة للناس[٩] .

ويبدو أن أول من ابتدع هذه الطريقة في التصوف هو الحسن البصري الذي يعتبر أستاذاً لرابعة العدوية أشهر صوفية بين المسلمين .

وقد سبق الحديث في (الكلام) حول الحسن البصري وكيف أنه اعتزل القتال الذي دار بين الإمام علي الخليفة المنتخب من قبل الأمة والمنصوص

---

(٨) المصدر : ص ١١٥ .

(٩) يقول حنا الفاخوري وخليل الجر : وإلى جانب فقد آلت الخلافة في عهد عثمان ثم في عهد الأمويين وعهد بني العباس إلى انهماك في الملذات ، ثم يضيفان القول : فأدى كل ذلك إلى نوعين من الارتكاس : نوع اعتبر الأمة الاسلامية كلياً فاسقة ، فنصب لها العداء ، وحاربها بحد السيف وهذا كان موقف الخوارج . ونوع أشفق على الدين من الفتن وإراقة الدماء فاعتزل القتال ولجأ إلى العزلة والزهد والتنسك . وأبرز مثال لهذه الفئة من المسلمين : الحسن البصري وواصل بن عطاء ، ومعاذة القيسيَّة ورابعة العدوية وكثيرون غيرهم ، وقد عاشوا كلهم في القرن الثاني للهجرة (تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣) .

عليه من قبل الرسول (صلى الله عليهِ وآله وسلم) وبين طلحة والزبير اللّذين تمردا عليه بعد البيعة ونادىٰ الحسن في البصرة : لا قتال ، لا قتال ، فأنّبه الإمام علي (عليه السلام) بعد انتصاره وسمّاه بسامري هذه الأمة ، وأضاف « إلا أنه يقول : لا قتال » .

وهكذا استمرت سيرة هذا الفريق من الناس في الهروب من مسؤوليات الحياة وبالذات المسؤوليات السياسية واللجوء إلى كهف الخرافات والأساطير .

دعنا نضرب مثلاً على هذا الهروب من حياة شيخهم الحسن البصري ، ومواقفه السياسية .

أما موقفه السياسي فكان موقف المتباعد عن السياسة واضطراباتها ، خصوصاً وقد عاش في عصر الحجّاج بما عرف عنه من بطش شديد . فلما قام ابن الأأشعث بثورته المشهورة في سنة ٨١ هـ ضد الأمويين ممثلين في الحجاج ، وانبرىٰ الحجاج لقتاله وإخماد فتنته ، دعا بعض الناس الحسن إلى الاشتراك معهم في صف ابن الأشعث ، وقالوا له في شأن الحجاج : « يا أبا سعيد ! ما تقول في قتال هذا الطاغية (الحجاج) الذي سفك الدم الحرام ، وأخذ المال الحرام ، وترك الصلاة ، وفعل وفَعَل ؟ . . وذكروا من فِعْل الحجاج . . فقال الحسن : أرىٰ أن لا تقاتلوه ، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادّي عقوبة الله بأسيافكم ، وإن يكن بلاءٌ فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين »(١٠) .

وكان الحسن البصري ينهي عن الخروج على الحجاج ويأمر بالكفّ عن الثورة ضده ، ويدعو إلى مقابلة مظالم الحجاج بالسكينة والتضرع ، وهو يفسِّر موقفه في موضع آخر ، وذلك أنه « قيل للحسن البصري : ألا تدخل على

---

(١٠) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ١٥٤ ، عن « طبقات » ابن سعد : ج ٧ ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

الأمراء ، فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ؟ قال الحسن : ليس للمؤمن أن يُذل نفسه ، إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا ، إذا تكلمنا قالوا بسيوفهم هكذا ، ووصف لنا بيده ضرباً »[11] .

ولما قام يزيد بن المهلّب في سنة ١٠٢ هـ بثورته على الأمويين ، كان الحسن البصري يثبط الناس عن يزيد بن المهلّب ، ويقول للذين يريدون الخروج معه : « أيها الناس ! الزموا رجالكم ، وكفّوا أيديكم واتقوا الله مولاكم ، ولا يقتل بعضكم بعضاً على دنيا زائلة وطمع فيها يسير ليس لأهلها بباق وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براض . إنه لم تكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء ، وليس يسلم منها إلا المجهول الخفيّ والمعروف التقيّ . فمن كان منكم خفياً فليلزم الحق ، وليحبس نفسه شرفاً ، وكفى له به من الدنيا خلفاً ، ومن كان منكم معروفاً شريفاً فترك ما يتنافس فيه نظراؤه من الدنيا منفّذاً إرادة الله بذلك ، فواهاً لهذا ما أسعده وارشده وأعظم أجره وأهدى سبيله ! ـ فهذا غداً ـ يعني يوم القيامة ـ القرير عيناً ، الكريم عند الله مآباً »[12] .

الثالث ـ التصوّف الفلسفي :

وفتش هذا الفريق من العلماء المتخاذلين عن فلسفة تدعم مواقفهم فوجدوها في أفكار عند اليونان والفرس والهنود . أوليس الانسان هو الإنسان بنزعاته وأهوائه ، وتبريره ومعاذيره ، فكما احتاج الأوائل إلى أفكار تبرر عزلتهم عن الحياة ومسؤولياتها ، فقد شعر الآخرون بذات الحاجة ففتشوا في تراثهم عما يرفع حاجتهم ، أوَليس الطيور على أشكالها تقع ؟!

---

(١١) المصدر عن الكتاب نفسه ، ج ٧ ، ص ١٧٦ .

(١٢) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ١٥٤ ، نقلاً عن تاريخ الطبري ج ٢ ، ص ١٤٠ ـ ١٤٠١ .

وهـذا الرأي يجمـع في طيـاتـه رأيين مختلفين : يقـول أحـدهمـا : أن التصوف ظاهرة إسلاميـة نشأت من القـرآن الحكيم وسيرة الـرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بينما يقول الرأي الآخر أنه ظاهرة أجنبية مائة بالمائة ، وحتىٰ إسمه معرب من كلمة « مسُوف » اليونانية[١٣] .

ونحن نرىٰ أن التصوف ظاهرة أصيلة نشأت بين المسلمين كبشر وليسـوا كمسلمين ، حيث أن بعضهـم اختار حياة العزلة والانكفاء على الذات ، وابتدع بعض الأفكار المبررة لاختيـاره ، إلا أن هذه الـظاهرة اكتملت بعنـاصر أجنبيـة وردت على المسلمين من شتىٰ المذاهب الفلسفية القديمة .

أما الإسلام كدين إلهي فإنه يرفض التصوف كطريقـة للحياة ، وكفلسفـة ورؤية اليها .

يقول ماجد فخري : « إن التصوف من حيث هو محاولة لبلوغ اللامتناهي والاندماج به ، أما عن طريق تجانس الطبيعة ـ كما في المسيحية أو عن طريق الفناء الذاتي والرجوع إلى حال الوحدانية البدائية الخالصة ، كما في البرهميـة البوذية ـ إن التصوف يتنافىٰ مع العديد من التعاليم الدينية في الإسلام ، فهنالك أولاً مفهوم التسامي الإلهي المطلق الذي عبَّر عنه القرآن الكريم في الآية « ليس كمثله شيء » فهذا المفهوم يتعـارض مع فكـرة الإتصال الحميم بـالله وهنالـك ثانياً : الشعائر الدينية بقيودها وأشكالها الصارمة التي لا تتـرك مجالاً لاحتمـال وصـول سهل غيـر مشروط بـالحقيقة القصـوىٰ ، ثم هنالـك ثـالثـاً : المفهـوم الإسلامي للوحدة أو الاستمرار في حياة الإنسان بين هذا العالم والعالم الآخر ، مما يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي عن طريق التخلي عن هذا العالم ، فالمسلم المؤمن مـدعو لأن يتقبـل هذا العـالم الذي هو دار فناء ، وأن يتعلّق به بمقدار ما هو مدعو إلى نشدان العـالم الآخر

---

(١٣) انظر تاريخ التصوف الاسلامي : ص ١٠ .

الذي هو دار بقاء وإلى التعلق به »[١٤] .

ويقول الدكتور إبراهيم مدكور : « لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندي ، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذائذ الحياة .

﴿ قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ﴾ .

فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القساوسة والرهبان في بيَعِهم وصوامِعهم ، وسنة فقراء الهند وعبادهم في ألمِهم وعذابهم المستطاب »[١٥] .

أما المؤلفان : حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر فإنهما يسوقان بعض الآيات التي بررت بها الصوفية أفكارهم في ترك الدنيا مثل قوله سبحانه :

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون ﴾ . (المنافقون / ٩) .

وفي الذكر من قوله تعالى :

﴿ واذكر ربك كثيراً وسبّح بالعشيّ والإبكار ﴾ (آل عمران / ٤١) .

وفي الرضا كقوله سبحانه :

﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ . (المائدة / ١١٩) .

وفي الحب مثل الآية الكريمة :

﴿ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ (المائدة / ٥٤) .

---

(١٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ٣٢٣ .

(١٥) تاريخ الفلسفة العربية : ص ٢٨٨ . ج ١ ، نقلاً : « في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » : ص ٦٦ .

وفي القرب كقوله عزّ وجل :

﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (ق / ١٦) .

وفي الحلول ووحدة الوجود وهو قوله سبحانه :

﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكلِّ شيء عليم ﴾ .
(الحديد / ٣) .

ولكنهما يقولان بعدئذ : لكن هذا كله لا يعني بأنَّ متصوفي الإسلام وجدوا في كتاب الله هذه الآيات فبنوا عليها تصوفهم ، بل أنهم رجعوا إليه ووجدوا فيه آيات تبرر المبادىء التي قام عليها هذا التصوف ، ولو كانوا بدأوا طريقهم في القرآن وعملوا بموجب وصاياه لكانت استلفتت أنظارهم آيات كثيرة تحثُّ على السعي وراء المعاش وطلب الطيبات المشروعة والتمتع بها :

﴿ فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ .
(الجمعة / ١٠) .

﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ .
(القصص / ٧٧) .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ﴾ .
(المائدة / ٨٧) .

وسعياً للتوفيق بين الآيات التي اتخذها المتصوفة دليلاً على نزعاتهم وبين تلك التي تنهى عن تحريم الطيبات يقول المؤلفان :

« وهاتان النزعتان المتباينتان ، نزعة الاعراض عن الدنيا ، ونزعة السعي وراءها نجدهما أيضاً في سيرة الرسول ، فقد روي عنه قوله : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه »

وقد نهى عن العزوبة وقال لرجل مال إليها : « فأنت إذاً من إخوان الشياطين ، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم ، وإن كنت منا فمن سنتنا النكاح »[16] .

المفاهيم الفلسفية عند الصوفية :

ذكرنا آنفاً أن بداية التصوف كانت العزلة عن الحياة الاجتماعية وعدم النكاح وترك المسائل السياسية ، ولكنه بحث ـ بعدئذ ـ عمّا يدعم هذا السلوك فوجده في مذاهب مشابهة في اليونان والهند وإيران ، وعلى هذا لم تكن المفاهيم عند المتصوفة مشتركة ، ومع ذلك فإن هناك بعض المفاهيم التي يكاد المتصوفة يشتركون فيها ، منها :

١ ـ وحدة الوجود :

وبالرغم من أن كلام المتصوفة مختلف في مسألة وحدة الوجود إلا أن أكثر أقوالهم تنحو هذا الاتجاه الفلسفي الذي تكاد الأفلاطونية الجديدة تتبناه أيضاً .

فكرة الاتحاد الصوفي ليست سوىٰ ظلال شعرية لفكرة وحدة الوجود الفلسفية التي تعني : الله هو الحق ، وليس في العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق ، وذات اليقين والحب والجمال ، وهو حالٌّ في جميع الكائنات مع كونه متسامياً عن حدود الزمان والمكان[17] .

وهذا الرأي هو الذي يؤكد عليه أفلوطين الذي يرىٰ أن المحسوسات ليست ذات وجود حقيقي ، وأن العالم ليس سوىٰ ظل من الله وانعكاس عنه[18] .

---

(١٦) المصدر : ص ٢٩١ .

(١٧) المصدر : ص ٣٢٤ .

(١٨) المصدر .

وقد قال ابن عربي :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ‏ ‏ ولا سمعت أذني خلاف كلامه

ولأنه كل شيء وكل شيء هو ، فإنهم زعموا أن كل معبود هو الله سواء كان في صورة شجر أو حجر أو حيوان أو إنسان ، وقد قال القيصري وهو يشرح ابن عربي في قوله « والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلىٰ للحق يعبد فيه » ولأجل أن الحق هو الذي ظهر في ذلك المجلى وعُبِد ، سمّوه كلهم إلٰهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو مَلَك أو فلك[19] .

ويقول البلياني من مشايخ شيراز :

وفي كلِّ شيء له آية ‏ ‏ تدل على أنه عينه

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ‏ ‏ ويفهم هذا السر من هو ذائقه[20]

٢ ـ الاتحاد والفناء :

ولكي يصل الصوفي إلى الهدف الأسمىٰ وهو « وعي وحدة الوجود » عليه أن يسعىٰ نحو الاتحاد والفناء . ويرىٰ بعض المتصوفة ثلاث درجات في هذا السلّم الصعب وهي :

١ ـ الفناء الأفعالي (توحيد الأفعال) حيث يصل السالك (الصوفي) إلى مقام ينسب كل فعل صدر من أي فاعل إلى الله ويسمونه بـ (المحو) .

٢ ـ الفناء الصفاتي (توحيد الصفات) حيث يرىٰ السالك أيّ موصوف صفة لله ، ويسمونه بـ (الطمس) .

٣ ـ الفناء الذاتي (توحيد الذات) ويعتبر أعلىٰ درجات الفناء ، ويعني أن

---

(١٩) عارف وصوفي چه ميگويند (بالفارسية) تأليف جواد تهراني : ص ١٣٥ .

(٢٠) تاريخ التصوف الإسلامي : ص ٨٠ ـ ٨١ .

يجد السالك ذاته ووجوده ووجود سائر الأشياء ممحواً ومنطمساً في ذات ووجود الله ، ويقال له (المحق)[٢١] .

٣ ـ الطريقة :

ولكن لا يتدرج العارف في درجات السموّ إلى الله والإتحاد به ، والفناء فيه إلاّ عبر السير في « طريقة » وأبرزها : مراقبة النفس ، وقتل شهواتها ، والطاعة للمرشد ، والسعي نحو الفناء فيه ، ومن ثم الفناء في القطب ، ومن ثم الاتحاد بالحق .

إن المرشد يأمر المريد بالمراقبة التامة والتوجه الكامل ، لكي يسعىٰ في سبيل تركيز كل قواه الفكرية في ذلك الذكر أو في شخص المرشد حتىٰ لا يرىٰ غيره ولا يحس بما سواه كأنه يرى المرشد كالملك الحافظ له ، بل يراه في كل الخلق وفي كل الأشياء حتى يصل إلى مقام الفناء في المرشد . وحين يحصل هذا التمرين ، وتتصل روح المريد بالمرشد يستمر هذا التمرين مع المراقبة التامة ، وبتوجيه من المرشد بالنسبة إلى قطب الطريقة حتىٰ يصل إلى مقام الفناء في القطب ، وبالتالي ـ وحسب الشرح الآتي ـ يصل إلى مقام الفناء في الله[٢٢] .

وإذا بلغ مستوىٰ الفناء في الله يحق له أن يتحدث عن الله ، ويدعي الألوهية ويفسر ذلك بأنه كشخص قد انتهىٰ ولم يبق في جبّته إلا الله : ﴿ سبحانه وتعالى عما يقول المشركون ﴾ وقد قال قائلهم في ذلك :

مزجت روحك في روحي ، كما   تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني   فإذا أنت أنا في كل حال[٢٣]

---

(٢١) عارف وصوفي چه ميگويند . ص ٩٥ .
(٢٢) المصدر : ص ٩٤ .

٤ ـ اليقين ـ المكاشفة ـ إستحالة الوصف :

وحين يصل العارف إلى معبوده فإنه يحصل على يقين ثابت لا يرقىٰ إليه شك ـ كما يدعون ـ لأن الحقيقة تظهر له واضحة وضوح النور ، وهناك يرفع عنه الستار ، ويكشف الحقائق بصورة مباشرة ، ولكنه على أي حال لا يمكنه أن يصف للآخرين هذه الحالة .

يقول الغزالي عن المكاشفة : « هي عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها ، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة ، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه »[٢٤] .

وإذا سألت التفصيل فإن الصوفي يقول لك :

يقولون لي صفها فأنت بوصفها | خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا | ونور ولا نار وروح ولا جسم[٢٥]

ويقول الغزالي : « ثم يترقىٰ الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبّر أن يعبِّر عنها إلا اشتمل لفظه علىٰ خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه »[٢٦] .

وهنالك تبدأ الشطحات الصوفية التي تنطوي ليس فقط على نوع من الغلو والشرك ، بل تصل إلى حد الهذيان ، وفيما يلي نورد نماذج بسيطة من تلك الشطحات :

---

(٢٣) تايخ الفلسفة العربية : ص ٢٩٦ : ج ١ .
(٢٤) المصدر : ص ٢٨٦ .
(٢٥) المصدر .
(٢٦) إلمصدر .

سمعت أبا عبد الله بن جابان يقول : « دخلت على الشبلي رحمه الله في سنة القحط ، فسلمت عليه ، فلما قمت على أن أخرج من عنده ، كان يقول لي ولمن معي إلى أن خرجنا من الدار : مُرُّوا ، أنا معكم حيثما كنتم أنتم في رعايتي وفي كلايتي »[٢٧] .

وقال الشبلي : « والله لا رضي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي النار من أمته أحد ، أن محمداً يشفع في أمته ، وأنا أشفع بعده حتىٰ لا يبقىٰ فيها أحد »[٢٨] .

وقال : « أنا أقول وأنا أسمع ، فهل في الدارين غيري »[٢٩] .

وحكي عن أبي يزيد البسطامي وهو من كبار المتصوفة قوله : « سبحاني ، سبحاني ، ما أعظم شأني ، ثم قال : حسبي من نفسي حسبي » .

وحكي عنه أيضاً : « تراني عيون الخلق أني مثلهم ولو رأوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشاً »[٣٠] .

وحكي عنه أيضاً : « حججت أول حجة فرأيت البيت ، وحججت الثانية (فـ) رأيت صاحب البيت ولم أرَ البيت ، وحججت ثالثاً فلم أر البيت ولا صاحب البيت »[٣١] .

وحين سُئِلَ عن اللوح المحفوظ قال : « أنا اللوح المحفوظ »[٣٢] .

---

(٢٧) شطحات الصوفية : تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي : ص ٤١ ، نقلاً عن اللمع : ٣٩٥ - ٣٩٦ .

(٢٨) المصدر : ص٤٣ ، نقلاً عن ابن الجوزي « الناموس » ص ٣٨٦ .

(٢٩) المصدر : ص ٤٣ .

(٣٠) المصدر ، ص ١٠١ .

(٣١) المصدر : ص ١٠٢ .

(٣٢) المصدر : ص ١٠٣ .

وحكي عن محي الـدين أنه قـال : « ألا أني كنت في أوقـات في حـال غيبتي أشـاهد ذاتي في النـور الأعم والتجلي الأعظم بـالعـرش العـظيم يصلىٰ بها »[٣٣] .

وهكذا تتداخـل الصور ، والأشبـاح ، والأفكار السـابقة ، والتمنيـات ، والطموحات ، والعقد النفسية لتصبح مكاشفات ، وتتحول إلى شطحات .

وإذا تعمقنا في منحىٰ هذه الشطحات لرأيناها تعبّر عن نزعة سخيفة عند البشر تدعوه إلى ادعاء الألوهية ، ثم تنعكس حيناً عليه في صورة الاستعلاء في الأرض والاستكبار ، كما نراه عند فرعون .

وقد تنعكس في صورة الشطحات الصوفية حيث يدعي الصوفي كما يزعم المستكبر أنه القوة الفاعلة في الكون وكلاهما في ضلال مبين .

والواقع أن علينـا أن نبحث في علم النفس المرضي عن تفسيـر كثير من هذه الشطحات التي تأتي عادة عن شعور غريب بالعظمة للانتقام من إحسـاس عميق بالحقارة أو هي تحدث عند الذين يعتزلون الحياة أو يُعزلون عنها .

مصادر التصوّف عند المسلمين

كما سبق ـ الحديث ـ التصوُّف نهج حياتي عنوانـه الهروب من واقعيـات الحياة إلى كهف الأساطيـر والأحلام ، وهـو ـ على هذا الحـال ـ وليد ظـروف اجتماعية وسياسية معينة ظهرت في القرن الأول الهجري انعكست عند الحسن البصري في صورة هتافه « لا قتال » . وتعمقت عند تلاميذه ، ولكنه سرعان ما اتصل بالثقافة الاعتزالية عند غير المسلمين . وهكذا تأثـر التصوف بـالمؤثرات الخـارجية التي كـانت متنوعـة . ونشير إليهـا فيما يلي ولكن قبـل ذلك نـذكـر

---

(٣٣) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ١٦١ .

ملاحظتين :

أ ـ إن طريقة التصوف كانت قديمة وربما تعود إلىٰ قدم نزعات الفرار من المسؤولية عند البشر في مقابل نزعة الإقدام والمبادرة ، ولذلك فقد أثرت في الديانات السابقة وفعلت فيها ما فعلت بعدئذٍ في مصادر الإسلام من التأويل والتفسير .

ب ـ يبدو لي أن التصوف عند المسلمين تأثر بالإتجاه الأفلاطوني الجديد ، وبالذات في مسائل وحدة الوجود في الجانب الفلسفي ، بينما اقتبس من الفرس الجانب الشاعري وقلد الهنود في الرياضات الروحية ، وفكرة الفناء .

كما وأن متصوفة النصارىٰ من الرهبان كانوا أول من تأثر بهم المتصوفة المسلمون خصوصاً في المظاهر العامة للتصوف مثل لبس الصوف وتكريم الفقر ، وبالتالي التشبه بهم في بناء أماكن معزولة سميت بالخانقاه وهي مثل الأديرة والصوامع .

الأثر اليوناني في التصوف عند المسلمين :

هناك أثران لليونان على متصوفة المسلمين أحدهما مباشر عبر الأفلاطونية الجديدة ، أما الثاني فهو غير مباشر عبر اليهود والنصارى المتأثرين بالثقافة اليونانية . وفيما يلي يوضح الدكتور قاسم غني العلاقة بين التصوف والفكر اليوناني بكلا بعديه المباشر وغير المباشر[٣٤] .

« يرىٰ البعض أن منابع التصوف الإسلامي هي المسيحية والرهبانية ، حيث تعمقت الأفكار العرفانية في الدينين المسيحي واليهودي قبل ظهور الإسلام بمدة مديدة ، فلقد فعلت أفكار فيلون الحكيم اليهودي في السنين

(٣٤) لا يحضرني كتاب « تاريخ التصوف الاسلامي » للدكتور قاسم غني ، لذلك انقل النصوص من ترجمته الفارسية من كتاب : عارف وصوفي چه ميگويند . ص ٢٠ ـ ٢٦ .

الأولىٰ من القرن الأول الميلادي بالتوراة من التأويلات والتفسيرات الصوفية ، ما فعله بعدئذ المتصوفة بالقرآن » .

وهكذا ترسخت في المسيحية آراء أفلوطين (PLOTIN) الذي كان يُسمىٰ عند (أصحاب) الملل والنحل الإسلامية بـ (الشيخ اليوناني) ، وقد أشاعها في الآفاق طائفة من المسيحيين الذين سمّوا بالمرتاضين والتوابين وتاركي الدنيا في كل مكان .

ولقد متّن انتشار الإسلام في سوريا والعراق ومصر صلة المسلمين بالرهبان المسيحيين ، وعرفوا عاداتهم وأفكارهم ، وأقوالهم بصورة أفضل ، وتقبلوا كثيراً منها حتىٰ أن بعض أعداء التصوف من المسلمين كانوا يعيِّرونهم بأنهم يتشبهون بالرهبان المسيحيين .

لقد كان لبس الصوف الذي يحتمل بقوة أن تكون كلمة الصوفي منه ، من عادات الرهبان المسيحيين حين أصبح بعدئذٍ شعاراً للزهد عند الصوفية .

وهكذا يُعتبر العُيش في الزوايا والصوامع إلى درجة ما ، تقليداً للمسيحيين والرهبان ، حتى أنه جاء في تراجم العرفان أن أول زاوية للصوفية بنيت على يد أمير مسيحي(٣٥) .

ولقد تأثر المسلمون في البدء بالأفكار اليونانية بصورة غير مباشرة ، وذلك عبر المذاهب المسيحية ، ولكنهم وبعد قرن أو أكثر اكتشفوا المنبع الأساسي فاتصلوا بالفكر اليوناني عبر مدرسة الاسكندرية .

وأول من جعل الفلسفة جزء من التصوف هو ذو النون المصري الذي يصفه القفطي بأنه « من طبقة جابر بن حيَّان في انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلّد علم الباطن ، والإشراف على كثير من العلوم الفلسفية » .

---

(٣٥) المصدر : ص ١٢ ـ ١٣ .

« وقد أثبت نيكلسن أن أكثر آراء ذي النون تتفق مع ما نجده في كتابات ديونيسيوس الذي تعتبر مؤلفاته نقطة الانطلاق للتصوف المسيحي في القرون الوسطى ، وليست الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس سوى مؤلفات وضعها اسطفانوس برصدّيلي الراهب الغنوصي السرياني الذي عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس المسيحي ، والذي كانت آثاره منقولة إلى العربية ومنتشرة انتشاراً واسعاً عند ظهور التصوف الإسلامي »(٣٦) .

« وكان السريان السوريون يعنون منذ عهد بعيد بنقل الآثار اليونانية إلى لغتهم وشرحها واختصارها والتعليق عليها ، ومن جملة هذه الآثار كتاب الربوبية المنسوب خطأً إلى أرسطو وهو في الحقيقة جزء من « تاسوعات » أفلوطين . وقد أدخل نقل هذه الآثار إلى العربية ، واهتمام العرب بها بين المسلمين بعض الآراء الغريبة عنها فأصبحت مذاهب الفيض والإشراق والأدرية « الغنوص » والغيبوبة معروفة لديهم شائعة بينهم »(٣٧) .

ويقول د . عبد الرحمٰن بدوي عن تأثير المدارس اليونانية وبالذات الأفلاطونية الجديدة في التصوف لدىٰ المسلمين .

« وأهم نص في هذا الباب هو كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » وهو كما نعلم فصول ومقتطفات منتزعة من التاسوعات الأفلاطونية وفيه نظريات الفيض والواحد التي ستلعب دوراً خطيراً في التصوف الاسلامي ، خصوصاً عند السهروردي المقتول وابن عربي ، وفيه أيضاً نظرية الكلمة »(٣٨) .

ويحدثنا عن جانب آخر من تأثير الفكر اليوناني فيقول :

---

(٣٦) تاريخ الفلسفة العربية : ص ٣٠٠ ، ج ١ .
(٣٧) المصدر : ص ٣٠١ .
(٣٨) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ٤١ .

ومن النصوص المهمة المنسوبة إلى هرمس « رسالة هرمس في معادلة النفس » التي نشرناها في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة سنة ١٩٥٥) فهي مناجيات للنفس ، وتحليل لها . وتأنيب للنفس الأمّارة ، ودعوة للنفس من أجل التطهر والتقدس ، ومن السهل أن نجد أصداء لها ، ومشابه في مناجيات الصوفية المسلمين .

ثم أن هناك فصولاً منحولة لأفلاطون وسقراط وغيرهما من الفلاسفة اليونانيين معظمها آداب وأقوال وقد نشرنا عدداً كبيراً جداً منها في « مختار الحكم » للمبشِّر « بن فاتك » و « أفلاطون في الإسلام » (طهران سنة ١٩٧٤) ومنتخب « صوان الحكمة » لأبي سليمان السجزي « أو السجستاني » و « نوادر الفلاسفة » لحنين (طهران سنة ١٩٧٤) وكلها تتشابه في بعض آرائها مع الأقوال المنسوبة إلى كبار الصوفية المسلمين في كتب طبقات الصوفية المختلفة : القشيري ، السلمي ، الشعراني ، الهروي ، « طبقات الأولياء » للعطار « نفحات الأنس » لجامي . . . الخ »[٣٩]

الأثر الهندي في التصوف عند المسلمين :

كان الأثر الهندي في التصوف في البدء أثراً ظاهرياً يتلخص في تقليد الارتياض والسياحة ومعاقبة النفس بالأعمال الشاقة ، ولكنه سرعان ما تعمق ووجدت فكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي وسائر أفكار المتصوفة الهنود شائعة بين متصوفة المسلمين .

جاء في « كتاب تاريخ الفلسفة العربية » :

« لأن جميع المشكلات التي عرضت للفكر البشري ، من حيث التوق إلى المعرفة والاتصال بالله ، قد عرضت للفكر الهندي قبله وصادفت فيه

---

(٣٩) المصدر : ص ٤٢ .

الحلول المناسبة ، وقد عرف المسلمون الرهبان الرحّل من البوذيين ، أو من الذين قلّدوا طريقة عيشهم ونظرهم إلى الحياة ، وكانوا كثيرين بين مسلمي بلاد الشام والعراق في عهد الدولة الأموية وعهد بني العباس ، وقد روى الجاحظ أن طريقتهم كانت تنحصر في صفات أربع : القداسة والطهر والصدق والمسكنة »[٤٠] .

« فكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي هي : حالة سماها الصوفيون « الفناء » و « المحو » و « الاستهلاك » وهي قوية العلاقة « بالنرفانا » الهندية فالفناء والنرفانا معناهما فناء الخصال السيئة والأفعال القبيحة الناتجة عنها باستدامة الاتصال بما ينافيهما من خصال وأفعال ، وهما أيضاً فناء الشخصية وتلاشيها ، وانعدام الشعور بالوجود الذاتي ، لكن الفناء الصوفي يؤدي إلى الحياة الخالدة في الله والشعور بأن الذاتين ذات واحدة :

مُزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني فإذا أنت أنا في كل حال

أما النرفانا الهندية وكذا الصوفية فهي الفناء المطلق في النفس الكلية ، والسكون المطلق في حالة لا تختلف عن العدم .

وللصوفية الهندية كما للصوفية الإسلامية مراحل يتدرج فيها الصوفي حتىٰ يصل إلى أسمىٰ درجات هذا الفناء »[٤١] .

وعن المؤثرات السلوكية يقول الكتاب المزبور :

« ومن الآثار الهندية في التصوف الاسلامي ، الخرقة التي يلبسها المُريد عندما يتم دخوله في الجماعة الصوفية ، وهذه الخرقة ترمز إلى الفقر والإعراض

---

(٤٠) تاريخ الفلسفة العربية : ص ٢٩٥ .
(٤١) المصدر : ص ٢٩٦ .

عن العـالم ، ومنها أيضـاً استعمال السبحـة والتسبيح الـذي شاع في الاسـلام شيوعاً كبيراً ، وقد بيَّن كـريمر في كتـابه « تخـطيطات في تـاريخ الثقـافة » أن متصوفي المسلمين قد أخذوا عن الهنود أيضاً الطرق الرياضية المتعلقة بالذكـر كما أخذوا عنهم نظام التنفس الذي يساعد على الوصول إلى الانجذاب الروحي والنشوة »[٤٢] .

أما عن تأثير الأدب الهندي في الأدب الصوفي لدىٰ المسلمين فقـد جاء في كتاب « تاريخ التصوف الاسلامي » :

« والاتجاه الثالث هو القول بتأثير الهند ، وأول من أشار إليه وليم جونـز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الاسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا ، كما قارن بين قصـائد جـلال الدين الـرومي وحافظ الشيـرازي وبين الجيتا جوفندا ثم تلاه تولك ، ثم الفرد كريمر ثم روزن وجولد تسهر ، وماكس هورتن ، وأخيراً مورينو »[٤٣] .

ويحكي الكتاب المزبور نصاً مفصلاً عن « أبي ريحان البيـروني » يقارن فيه بين أفكار الصوفية وما جاء في كتاب « باتنجل » الهندي ثم يقول :

« ويقارن بين ما في كتاب كيتا (GITA) من الاستغراق في الفكر وبين ما قالته الصوفية في تحديد العشق « أنه الاشتغال بالخلق عن الحق » ويقيم مشابه بين ما في كتاب بـاتنجل عن قبض الحـواس وبين ما يـذهب إليه الصـوفية في كتبهم عن بعضهم (أنه وردت علينا طائفة من الصوفية وجلسوا بالبعد عنا ، وقام أحدهم يصلي فلما فرغ التفت وقال لي : يا شيخ تعرف هاهنا موضعاً يصلح لأن نموت فيه ؟ فظننت أنه يريد النوم فأومأت إلى موضع ، وذهب وطرح نفسه على

---

(٤٢) المصدر : ص ٢٩٧ .

(٤٣) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ٣٥ .

قفاه وسكن فقمت إليه وحركته وإذا أنه قد برد) »[٤٤] .

أما عن سبل اتصال المسلمين بالتصوف الهندي فيقول الدكتور غني :

« إضافة إلى نقل كتب هندية وبوداثية في القرن الثاني للهجرة ، وعلاقات تجارية واقتصادية بين المسلمين والهنود منذ أوائل الحكومة العباسية (إضافة إلى ذلك) فقد انتشرت طائفة من تاركي الدنيا والسياح والهنود والمانويين في العراق وسائر البلاد الإسلامية . وكما كان يدور الحديث في القرن الأول عن الرهبان المسيحيين السواح ، كانوا يتحدثون أيضاً عن سواح زهّاد آخرين لم يكونوا بمسلمين ولا بمسيحيين ، ويسميهم الجاحظ « بالرهبان الزنادقة » ويبدو من حديثه أنهم من زهّاد المانوية »[٤٥] .

« ومن خلال هؤلاء انتشرت قصة « بوذا » واعتبروه قدوة للزهد والارتياض ، ويقولون عنه : لقد كان الأمير القوي الذي ولّىٰ الدنيا وحرّر نفسه رفيق الطريق وإذا انتشر التصوف في بلاد البلخ وما وراء النهر ، فلربما بسبب انتشار المذهب البوذائي هناك منذ ألف عام قبل ظهور الإسلام »[٤٦] .

الأثر الفارسي في التصوّف عند المسلمين :

أما المؤثر الفارسي فقد كان له أبعاد مختلفة ، نذكر منها ما يلي :

أولاً : إن الأفلاطونية الجديدة بذاتها انعكاس لروح شرقية ايرانية ، وقد سافر قادتها إلى بلاد فارس ، واقتبسوا منها الكثير ، حيث جاء إلى إيران مع (كرديانوس) الأمبراطور الروماني الذي خاض حرباً مع الملك الايراني (شابور ابن أردشير) الساساني ـ كما أن أستاذه أمونيوس ساكاس ـ هو الآخر كان متأثراً

(٤٤) المصدر : ص ٣٦ ـ ٣٧ .
(٤٥) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ١٤ .
(٤٦) راجع المصدر المتقدم : ص ١٤ ـ ١٥ .

بالروح الشرقية والفلسفة الإيرانية والهندية[٤٧] .

ثانياً : بسبب فتح الإسلام للإمبراطورية الفارسية ، واعتناق بعض الفرس للإسلام ظاهراً مع الاحتفاظ بتراثهم الثقافي ـ كـأمثال ابن المقفـع والبرامكـة ـ وتلهف الكثيـر من المسلمين لمعرفـة الثقافـة الفارسيـة ، فإن بعض الفـلاسفة والمتصوفة الـذين كتبوا بـاللغة العـربية قـد عبّروا ـ في الـواقع ـ عن أفكـارهم الفارسية أكثر مما عبَّروا عن الإسلام .

وكان أكثر الكتّاب بعد القرن الثاني للهجرة من الفرس ، وهكذا فاق أثر الفرس في المذاهب الفلسفيـة الجوانب القشـرية وخـاض في العمق البعيد ، خصوصاً في مجال التصوف والمبادىء العرفانية التي كانت في الأصل ايرانية أو على الأقل شرقية .

ثـالثاً : لقـد كان لفلسفـة الإشراق أثـر بالـغ على التصوف ، وقـد سبق الحديث عن مدىٰ تفاعل فلسفة الإشراق مع الحكمة الفارسية القديمة .

ومن هنا فقد رأىٰ الكثير من الباحثين أن جذر التصوف نجده في الحكمة الفارسية أو بالتحديد في المزدكية الفارسية ، يقول د . عبد الرحمٰن بدوي :

« فمنهم من بدأ بحكم سابق هو أن العقلية السـامية عـاجزة عن الفنـون والعلوم، أولاً : لفقرها في الخيال، وثانياً : لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية ، ولهذا رأوا أن ما نشأ في داخل الأديان السـامية من تصوف إنما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين ، وعلى رأس من قالوا بهذه النظرية غوبينو (Gobineau) وفريدرش دلتش، ورينـان (Renan) وبول دلاغـارد، وفي أثـرهم ربتسنشتن، واينسوستـرانسن وبلوشيه (Blochet) وا.ج. بـروان وكلهم

---

(٤٧) المصدر : ص ٢٨ .

يعتنقون فكرة سمّو الآرية على السامية ويفسرون بالعقلية الآرية كما تصوروها كثيراً من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الاسلام »(٤٨) .
وسواء قبلنا هذا الحكم باطلاقه أم لا ، فإن ذلك ليدل على مدىٰ أثر المصدر الفارسي في التصوف لدىٰ المسلمين .

وربما كان انتشار التصوف في ايران ، وتعدد مداهبه هناك ، وكثرة المعاني الابداعية فيه دليل على وجود استعداد نفسي وثقافي واجتماعي ذي جذور تاريخية .

أعلام المتصوفة المسلمين :

قلنا سابقاً أن التصوف تحول من الزهد البريء إلى العزلة عن الحياة عند الحسن البصري ، وهكذا دعا إلى مفاهيم يلخصها ماجد فخري بقوله :

« ولقد كان مفهوم الحسن البصري للحياة الدنيا الفاضلة مفهوماً زهدياً ، يقوم في أساسه على التقوىٰ والتقشف ونبذ الحياة الدنيا ، وكان النهج الذي أوصى باتباعه يقوم على التفكر ، ومحاسبة النفس ، والخضوع للإرادة الإلهية خضوعاً مطلقاً ينتهي بحالة من الرضا الداخلي التام ، ويفضي إلى الوفاق التام بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية »(٤٩) .

أما تلاميذ الحسن البصري فهم كثيرون بسبب طول عمره ، واهتمامه بالتدريس ، وانشغاله عن السياسة ومشاكلها الحادة ، يقول د . البدوي :

« وكان الحسن البصري يخلو مع إخوانه واتباعه من النُسَّاك والعباد في بيته ، مثل مالك بن دينار ، وثابت البنّاني ، وأيوب (السختياني) ، ومحمد بن واسع ، وفرقد السَّبخي ، وعبد الواحد بن زيد ، فيقول : هاتوا انشروا النور ،

---

(٤٨) تاريخ التصوف الإسلامي : ص ٣١ ـ ٣٢ .
(٤٩) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٣٢٤ .

فيتكلم عليهم في هـذا العلم من علم اليقين والقدرة ، وفي خـواطر القلوب ، وفساد الأعمال ، ووسواس القلوب »[٥٠] .

رابعة العدوية :

كانت رابعة من تلاميذ الحسن البصري ، أشهر امرأة متصوفة (توفيّت عام ٨٠١) وقضت حيـاتها بـرمتها في البصـرة ، وزاولت التقشف ، ولـزمت حيـاة العزوبة ، وتخلت عن حطام الدنيا ، وهي الأمور التي قرنها البصـري بالـدغوة الصوفية الصادقة . وقد كانت إلى ذلك ، السابقة في تاريخ التصوف الإسلامي إلى الترويح لفكـرة الحب الإلهي . فقد تحـدّث متصوفـون سابقـون عن صلة « شوق » أو « خلّة » بالله ، لكن رابعة تخطتهم بعيداً في حديثهـا العاطفي عن « حب » المؤمن لله . وهي في ذلك قد اتجهت إتجاهاً مغـايراً للعـرف الديني الاسـلامي ، الذي يـذهب إلى أن الإنسان لا يقـوىٰ على الاقتراب من الله إلا بروح التعبد والورع والرهبة . ولقد طرح عليها يـوماً سؤال مؤداه : أتحبين الله وتكرهين الشيطان ؟ فكان جوابها: « ان حبي لله قد منعني من الإشتغال بكراهية الشيطان » . وفي رواية أخرىٰ أن النبي ظهر لها في المنام فسألها : يـا رابعة ؟ أتحبينني ؟ فـأجابتـه : « يا رسـول الله وهل ثمـة من لا يحبـك ؟ لكن حبي لله تعالىٰ ، قد ملأ قلبي إلىٰ حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته » .
وأروع ما وصفت به حبها هذا أبيات تقول فيها :

أحبـك حبّيـن : حـب الهـوىٰ ... وحـبـاً لأنـك أهـل لـذاكـا
فـأمـا الـذي هـو حـب الهـوىٰ ... فشغـلي بـذكـرك عمّـن سـواكـا
وأمـا الـذي أنـت أهـل لـه ... فـكشـفـك للحـجب حتىٰ أراكـا
فـلا الـحـمـد في ذا ولا ذاك لـي ... ولكن لـك الحمـد في ذا وذاكـا[٥١]

---

(٥٠) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ١٧٢ .
(٥١) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٣٢٥ .

المحاسبي والجنيد :

وانتقل التصوف من البصرة إلى بغداد ، ومثل كرة الثلج لم يمضِ في عمق الزمان إلاَّ تضخم بما لحقه من أفكار دخيلة .

« وكان من أبرز متصوفة بغداد الأولين معروف الكرخي (ت ٨١٥) ، ومنصور بن عمَّار (ت ٨٣٩) ، وبشر بن الحافي (ت ٨٤٢) ، وابن أبي الدنيا (ت ٨٩٤) إلا أن أعظم متصوفة مدرسة بغداد دون ريب اثنان هما المحاسبي (ت ٨٥٧) والجنيد (ت ٩١٠) . فالمحاسبي ولد في البصرة ، ثم انتقل إلى بغداد ، حيث نشب الخلاف بينه وبين الحنابلة ، لأنه أجاز لنفسه استخدام الأساليب الكلامية في عظاته الدينية . وكانت نزعته الصوفية تقوم على ركنين : الأول محاسبة النفس ـ ومن هنا جاء لقبه بالمحاسبي ـ والثاني استعداده لاحتمال أقسىٰ المحن في سبيل الله (المحبوب) »[٥٢] .

وكان من تلاميذ المحاسبي أبو القاسم الجنيد الذي توفي عام ٩١٠ .

« ويعتبر في التراث الصوفي من كبار الرائدين ، فضلاً عن أنه حظي باحترام جميع العلماء على اختلافهم ، من مؤمنين ومارقين ، ابتداء بالسراج والقشيري ، وانتهاء بالحلاج وسعيد بن أبي الخير . وكان من معلميه المحاسبي والسقطي (ت ٨٧٠) وأبو حفص الخداد (ت ٨٧٣) . وهو مع رصانته قد عظَّم البسطامي (ت ٨٧٤) ، المروِّج المسرف لفكرة الاتحاد بالله ، الذي سنعود إليه بعد حين . ولقد كان تأثيره على مراحل التصوف اللاحقة عظيماً جداً . ومع أنه كان بطبيعته حيياً وهادئا . فقد استحوذ عليه شعور عميق بتسامي الله ووحدانيته ، بلغ ذروته ، في تعبير مفرط عن الشوق أي الاتحاد بالله ، اقترن في ما بعد ، باسم الحلاَّج (ت ٩٢٢) . ومن الجدير بالذكر أنه كان بين تلاميذه ، إلى جانب هذا الصوفي ، المسرف في شوقه إلى الاتحاد بالله ،

---

(٥٢) المصدر : ص ٣٢٥ .

جماعة من أعلام الكلام والتصوف ، ممن اشتهروا بالاعتدال والرصانة ، بينهم الغزالي الذي شهد له بأنه كان أحد مرشديه الروحيين البارزين »[٥٣] .

وعند الجنيد تظهر تأثيرات الثقافات الدخيلة ، حيث أنه بدأ يبالغ في فكرة الفناء في الله والعودة إلى « اللا ذاتية » التي تعني العودة إلى ضمير الخالق . أو لم يكن الخلق قبل ظهوره في حيِّز الزمان فكرة عند خالقه ؟ فإن غاية الصوفي أن يعود ـ مرة أخرىٰ ـ إلى فكرة في ضمير الخالق ، حيث الأبدية والخلود والراحة والرضوان .

وهذه بعض تأثيرات الأفكار الهندية عند المتصوفة .

« في اليوغا الهندية ، أن الغاية من « معرفة الفارق » الأفراد التي ينشدها الحكيم اليوغي ، في رأي شنكرا مثلاً ، ليست الاتحاد بالله ، بل عزل الذات ، والتوصل إلى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان . وهذا « العزل » إنما هو من قبيل التعطيل للوجود الفردي الذي هو الغاية القصوى « للصوفية اليوغية » ، بل ولكل الديانة البرهمية ، كذلك في نظام الجنيد ، فإن غاية المتصوف القصوىٰ هي بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتي ، استعداداً لرجوعه إلى حالته الأصلية من البقاء الأبدي ، التي سلبه إياها حدوثه في الزمان »[٥٤] .

ذو النون المصري والأفكار الدخيلة :

وكان ذو النون المصري (توفي عام ٨٥٩ م) أول من أدخل الأفكار الأفلاطونية الجديدة إلى التصوُّف ـ كما سبق الحديث عن ذلك ـ : « وهو مصري يتحدر من أصل قبطي ، ويكاد يكون في أخبار التصوف شخصية

---

(٥٣) المصدر : ص ٣٢٦ .
(٥٤) المصدر : ص ٣٢٧ .

أسطورية ، فهـو بهذا الاعتبـار شبيه بشخصيـة أخرىٰ أقـرب إلى الخرافـة هي شخصية العالم الشيعي جابر بن حيان (توفي ٧٧٦) الـذي قيل أنـه كان أحـد أساتذته ، فقد نقـل أنه كـان مثله من أرباب التصـوف وعلماء الكيميـاء وأعلام الفلسفة . ومع كل ما كان عليه ذو النون من الاغراق في أسلوبه الأدبي ، فإنـه بقي مثالاً للصوفي المعتدل الرصين . وعنـده أن هدف الصـوفي هو الاتصـال بالله ، وأنه ليس وراء « مشاهدة وجه الله » من رحمة لأرباب النعمة ، إلا سماع أصوات الأرواح الملائكية ، أما الطريق الصوفي ، فيتألف في عرفه ، من عدد من « المقـامـات » يتـرتب على المتصـوف أن يسلكهـا ، وعـدد مقـابـل من « الأحـوال » قد يُنعم بهـا الله عليه . وهـذا الفارق المميـز بين « المقـامـات » و « الأحوال » وهو أن الأول يتم بالجهد الانساني ، في حين أن الثاني هبة من الله ، أصبح في ما بعد الفارق المعتمد في التقليد الصوفي »[٥٥] .

إبراهيم الأدهم والأسطورة البوذية[٥٦] :

مـع اشتهار قصـة بوذا بين المسلمين وتفـاعلها مـع مبـالغـات الصـوفيـة وشطحاتهم ، كونت العقلية الصوفية شخصية تمثلت قصة بوذا ، وهو إبـراهيم الأدهم (توفي عام ٧٧٦) وقيل أنه كان ابن أمير في (بلخ) إلا أن التواريخ التي بأيدينا لا تثبت اسم مثل هذا الأمير . ولعل هذا الأمير هو الآخر شطحة صوفية تضاف إلى سائر المبالغـات في حياة إبـراهيم الأدهم الذي تُـروى عنه حكـاية تذكرنا بأسطورة غوتاما بوذا ، إذ تجعل منه أميراً انكشف له بطلان ملذات الدنيا فنبذها . ذلك أنه في مـا كان في رحلة صيـد ، إذا بهاتف يصيـح به مـرتين :

---

(٥٥) المصدر : ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ .

(٥٦) يقول د . البدوي : ولا تدلنا كتب التاريخ أن والياً لخراسان ، أو لبلخ كان اسمه أدهم في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، أو في القرن الأول الهجري ، فما تذكره هذه الرواية من أن أباه أدهم ، كان من ملوك خراسان ، لا أساس لـه من التاريـخ . (تاريخ التصوف الاسلامي) . ص ٢٢١ .

« ألهذا خلقت أم بهذا أمرت » ؟ فندم على ما كان منه في حياته الدنيا ، وترجل عن دابّته واستبدل بها جبة راع من صوف ، وهام على وجهه في الصحراء ، إلى أن حط رحاله في مكة ، حيث يقال أنه التقىٰ برابعة العدوية . وفي الروايات أن رحلته هذه إلى مكة استغرقت أربعين سنة ، لأنه كـان مع كـل خطوة يخـطوها يسجد مرتين . ويروىٰ أنه كان يقول : غيري يسلك هذه الطريق على قدميه ، أما أنا فـأسلكها على رأسي (يـريد وجهي) إشـارة إلى ملامسـة جبهة المسلم للأرض في الصلاة عند السجود . لكنه عندما وصل أخيراً إلى مكة ، لم يجد الكعبة ـ وهي المزار المقـدس الذي قصـد الحج اليـه ـ وذلك كمـا أوضح لـه هاتف ، لأن الكعبة كانت قد خرجت للقاء رابعة . وعندما رآها عائدة ، عاتب رابعة قائلاً : « ما الضجة التي تحدثينها في الدنيا ، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة » فأجابت : « وأية ضجّة تحدثها أنت في الدنيا بأن أمضيت أربعين سنة حتى بلغت هذا المكان ، لأن الكل يقـولون : ابـراهيم يتوقف كـل خطوة ليصلي ركعتين » . أما أطرف تعليق على استجابة رابعة لهذه النعمة الإلهية التي اختصت بها ، فقد وردت في أسطورة أخرىٰ جاء فيها أنهـا عندمـا رأت الكعبة مقبلة نحوها صاحت : « لا أريد الكعبة ، بل رب الكعبة ، أما الكعبة فما أفعل بها »[٥٧] .

إن اتِّباع الصوفية لمبدأ المجاز ، واستخدام الكلمات على غير معانيها ، يجعلنـا نشك في كـل أخبارهم ، فمثـلاً قد يقصـدون من كلمة الأميـر مفهـوم « الصوفي الكبير » وليس أمير البلاد السياسي ، وربما قصدوا من أربعين عامـاً أربعين يوماً ، ومن انتقال الكعبة عن مكانها لزيارة رابعة العدوية ، انتقال بعض المرشدين وشيوخ الزوايا الذين هم عندهم بمثابة الكعبة .

---

(٥٧) المصدر : ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

نهاية المطاف عند البسطامي والحلّاج :

ونـرىٰ نهايـة مطاف التصـوف الدخيـل الذي تحـول إلى (مقر للعقيـدة الفاسدة ومظلة يحتمي بها كل صاحب فكرة شاذة) كما أشار إلى ذلـك حديث مأثور مضى ، نرى هذه النهاية عند اثنين من أشد المتصوفة شذوذا وشطحـاً ، هما البسطامي والحلّاج .

« فمن هؤلاء المتصـوفين الجـريئين الـذين تيّمهم الحب الإلهي ، حتىٰ خطوا في القرن التاسع ، الخطوة الأخيرة عبر هاوية وحدة الوجود ، البسطامي والحـلاج ، وجـرىٰ في أثـرهمـا في القـرنين التـاليين نفـر آخـر ، منهم سعيـد بن أبي الخيـر(تـوفي ١٠٤٩) (الـذي صـادق ابن سينـا وراسله) والشبلي (تـوفي ٩٤٥) ، وكلاهمـا تكلف في حياتـه وآرائـه شيئـاً من الغلو ، كافتعال الشذوذ أو الجنون »[٥٨] .

وبينما اشتهر الحلاج بقتله وإعدامه ، اشتهر أبـو يزيـد البسطامي الـذي ينسب إلى محل ولادته في غربي خراسان بمدينة « بسطام » بشطحاته التي من المؤكد أنها تموجات الفكر الهندي ، الذي اشتهر في ذلك التاريخ ، حيث كان « الفدنتا » تجدد على يد « شنكرا » المجدد الصوفي لمذهب « الفدنتا » الـذي (توفي عام ٨٢٠ م) وقد اتصل أبو يزيد البسطامي بهذا التيار الصوفي المتجدد عبر وسيط من أهل السند كان قد أسلم واسمه « أبو علي السندي » الذي علمه مـذهب « الفناء في التـوحيد » ، وحيث كـانت أطراف خـراسان مـركـزاً للتيـار الصوفي القادم من الهند في القرون السابقة لانتشار الإسلام فيها ، وجدت هذه الأفكار سبيلاً سهلاً إلى قلب الشاب الطموح الذي « الزم نفسـه ، أكثر من أي صوفي آخر ، ممن مرّ معنا ذكرهم ، بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له ،

---

(٥٨) المصدر : ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ .

كما قال ، التجرد التام عن الأوضاع الإنسانية ولقاء الله وجهاً لوجه ، ومهما اختلفت التفاسير لشطحات البسطامي الصوفية ، فقد كانت تدور على ظاهرة النشوة الصوفية ، وفكرة الاتحاد بالله ، وانطوت بوضوح على ادعاء الإلوهية ، ففي إحدى شطحاته ، التي رواها لنا مؤلف صوفي متأخر ، يقول : « رفعني (الله) مرة ، فأقامني بين يديه ، وقال لي : يا أبا يزيد ، إن خلقي يحبون أن يروك ، فقلت : زيّني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني إلى أحديتك ، حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك (أي الله) ، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا (أي أبا يزيد) هنا » . وفي شطحة أخرى ، لعلها أشهر شطحاته ، يقول : « سبحاني ما أعظم شأني »(٥٩) .

ومن خلال شطحاته التي عرف بها البسطامي ربما أكثر من أي صوفي آخر ، يعكس هذا الصوفي الذي احتمى تحت مظلة التظاهر بالجنون ، يعكس الفكر الهندي الصوفي .

« ومع وضوح وحدة الوجود في هذه الشطحات ، فإن قمة التجربة الصوفية ، تبقى عنده على جانب من السلبية والفراغ ، إذ أن النفس تبقىٰ معلقة ، كما في بعض طرق التصوف الهندي (نظير بتنجالي) بين الانا والأنت ، والذات والمطلق ، وقد فَنيا كلاهما ونسب إليه كذلك قول يتحدث فيه عن ميدان « الليسيَّة » التي بلغها ، وبقي يطيف بها عشر سنين حتى ـ كما قال ـ « صرت من ليس في ليس بليس »(٦٠) .

« ثم أن شطحاته الصوفية ، نظير قوله : « سبحاني ما أعظم شأني » ، أو « أنا أنت » ، أو « أنا هو أنا » ، كلها تنم عن اندماج الذات بالإلٰه ، ولها نظائر كثيرة في « الاوبانيشاد » و « الفدنتا » . ولعل أغرب شطحاته تلك ، التي تحدث

---

(٥٩) المصدر : ص ٣٣٣ .

(٦٠) المصدر : ص ٣٣٣ .

فيها عن تفتيشه عن الله ، فهو لم يجد الله على العرش ، ولذلك جلس مكانه على ذلك العرش ، قال : « لقد غصت في بحر الملكوت (عالم المثل) ، وفي حجب اللاهوت ، حتى بلغت إلى العرش ، فإذا هو خال ، وهكذا ألقيت بنفسي عليه وقلت : ربي أين أجدك ؟ فارتفعت الحجب ، فإذا أنا هو أنا نعم ، أنا هو أنا ، وعدت إلى ما كنت أنشد ، فإذا هو أنا الذي كنت أنشد ، وليس آخر سواي » .

ومن الغريب حقاً أن يتلفظ مسلم في القرن التاسع ، بمثل هذه الشطحات ، التي تكاد تضعه فوق الله ، وينجو مع ذلك من الأذى ، على أن هنالك تعليقاً لمؤلف متأخّر يوضح لنا هذا الإشكال ، هو أن البسطامي عندما اتهم بإهمال الفرائض الدينية ، عمد كما قيل إلى الوسيلة التي تذرع بها متصوفون آخرون ، وهي « الجنون » ، وهي الوسيلة التي أنقذت حياته وحياة العديدين من زملائه الصوفيين(٦١) .

ولولا تظاهره بالجنون لكان يلقىٰ ما لقيه زميله الحلاج إذ أن شطحاته لا تحتمل سوىٰ الكفر وتحقير الشريعة ، وكان تركه للفرائض الدينية دليلاً آخراً علىٰ مذهبه الفاسد .

الحلاج :

أما الذي دفع ثمن مذهبه ، وإن كان متأخراً فقد كان حسين بن منصور الحلاج الذي ولد عام ٨٥٨ في بلدة تقع على شواطىء الخليج الشرقية اسمها : « البيضاء » .

« وكان من أساتذته في التصوف المكي (ت ٩٠٩) والتستري (توفي ٩٨٦) ، والشبلي (توفي ٩٤٥) ، والجنيد ، وهم أربعة من أشهر الأعلام إطلاقاً في تاريخ التصوف . والراجح أن الجنيد هو الذي أقنعه

(٦١) المصدر : ص ٣٣٤ .

بلبس « الصوف » ، وقد كان مرشده لمدة عشرين سنة ، لكنه كان متوجساً من غلوه وغـرابـة أطـواره ، فـانفصـل عنـه ـ كمـا قيـل ـ لمـا بـدا لـه من تعـاليـه وغطرسته »[٦٢] .

وكـان الحلاج غـريب الأطوار ، قيـل أنه أثنـاء حجته الأولىٰ لـزم ردهـة المسجد الحرام لمدة عام كامل ، وأنه كان يجلس بعد ذلك على صخرة خارج مكـة فيتصبب عرقـاً ، وكان الحُجـاج يستغربـون من لجاجتـه وعناده أكثـر مما يستهويهم زهده وتقواه ، وقد قال أحدهم : « أن هذا الرجل بعناده يحـاول أن يتحدىٰ الله بقدرته »[٦٣] .

وكان لا يُخفي أفكاره عن الجمهور ، ويقال أنه قد أقر في إحدىٰ عظاته في مسجد المنصور ببغداد : أن الشريعة قد قضت بقتله (ربما لأنه كشف السر الخفيّ ، سر حبه لله واتحاده به) .

« وأقام عليه الوزير علي بن الفرات سنة ٩٠٩ دعوىٰ شرعية آخر الأمر ، لكنه لم يعتقل إلا بعد ذلك بـأربع سنـوات في بغداد حيث عين مجلس قضـاء خـاص لمحاكمتـه ، وذلك في وزارة علي بن عيسى ، وقـد اتهم بـأنـه عميـل للقرامطة ، وأُلقِي في السجن تسع سنوات ، ومـع أنه حـظي لفترة قصيـرة من الزمن ، بعطف من الخليفة ، وذلك بفضل رئيس الحُجّاب الـذي كان يعـطف على قضيته ، فقد ألصق به قاضي الشرع تهمة التجديف ، وأصدر عليه حكماً يفرض العقوبة التي نص عليها القرآن سورة (المائدة / آية ٣٢) ، سرعـان ما صدقه الخليفة »[٦٤] .

---

(٦٢) المصدر : ص ٣٣٤ .
(٦٣) المصدر : ص ٣٣٥ .
(٦٤) المصدر : ص ٣٣٦ .

التصوف بعد الحلاج :

لقد فجَّر مقتل الحلاج الصراع بين أهل الباطن وأهل الظاهر ، وعرف أهل الباطن ـ من متصوفة المسلمين ـ أن جذور الاسلام أقوىٰ من شطحاتهم ، وأن ثمن القول بالاتحاد بالله العظيم ، وادعاء الألوهية قد يكون الموت واللعنة ، فاحتمىٰ بعضهم بكهف الجنون خوفاً من اللحاق بالله عبر قنطرة الموت ، مثل البسطامي والشبلي ، حيث اعترف الأخير أنه لولا تظاهره بالجنون لكان مصيره مصير الحلاج .

إن الصوفية المغالين في الفناء كانوا ـ في الواقع ـ يُخفون شعورهم بالخوف والعجز عن مواجهة الحياة بغلوهم هذا ، لذلك فهم أجبن الناس عند مواجهة الحقائق .

ومن هنا تجد تظاهرهم بالجنون ، وهو أخس الصفات عند خوفهم على أنفسهم كما أنهم بعد مقتل الحلاج بحثوا عن أساليب للتوفيق بين الشريعة والطريقة . فمثلاً : الغزالي الذي ألقى عصاه بعد تطواف بعيد عند شاطىء التصوف ، وفلسفة الاشراق التي فاضت بها نفسه ، نجده بالرغم من تلمذته للجنيد والمكي والبسطامي والشبلي ، يبذل جهداً في الدفاع عن مذهب السنة والجماعة ، والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزناً .

« وقد ساعدت عوامل ثلاثة علَى نجاحه في صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب ، هي :

أولاً : المفهوم القرآني للكائن الأسمىٰ الذي يباين العالم كل المباينة ، والذي خلقه الله بفعل إرادته المطلقة (الأمر) .

ثانياً : سلم الكائنات الأفلاطوني المحدث ، الذي يمثل فيه العقل الكلي صلة الوصل بين الله وخليقته .

وثالثاً : مفهوم الحلاج لحلول الله في ثنايا النفس البشرية التي يستعملها كأداة له ، كما جاء في نظرية « عين الجمع »[٦٥] .

وبالرغم من أن الغزالي أخفىٰ أفكاره ولم يكتبها إلاّ في الكتب التي قال أنها الفت للخواص[٦٦] فإنه ـ بالتالي ـ يكشف عن أفكاره الصوفية حين يحدثنا عن مراتب المعرفة فيقول :

« وخواص الخواص من هؤلاء العارفين فئة انمحقت وتلاشت في الواحد الحق ، فلم يروا في الوجود ذواتهم أو أي ذات أخرىٰ ما عدا وجه الله . وهذه الحال من الذوق الصوفي قد تدعىٰ فناء ، أو فناء الفناء ، لأن العارف يفنى فيها عن نفسه ، ويفنىٰ عن فنائه . وقد بلغ الاستغراق بالبعض حدّاً من السكر زعموا معه أنهم اتحدوا بالله الأحد . والحقيقة أن الحال التي أدركوها لا تعدو التوحيد ، أي الإقرار بوحدانية الحق وأنه لا موجود في الكون إلا هو . وهذه الحال تباين حال الاتحاد به كل المباينة »[٦٧] .

ابن عربي :

ومن أفق الغرب هذه المرة ـ خرج على العالم العربي محيي الدين ابن عربي الذي يعتبر الناطق باسم التصوف ، حيث جمع حشداً من المعارف الصوفية في كتبه التي تبلغ أكثر من أربعمائة كتاب .

« يتبيَّن من أحدث الدراسات أن ما لا يقل عن ٨٤٦ مؤلفاً قد نسبت إلى ابن عربي ، وصلنا منها ٥٥٠ . ومن هذا النتاج الضخم يبدو أن ٤٠٠ تقريباً هي من تأليفه فعلاً . ويصرّح ابن عربي في عدد منها أنه قد كتبها بوحي من الله أو

---

(٦٥) المصدر : ص ٣٣٨ .

(٦٦) راجع دراسة د . الألوسي حول هذا الموضوع في كتابه : « دراسات في الفلسفة الاسلامية » .

(٦٧) تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٣٤٠ .

بأمر من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) »[٦٨] .

ولأن ابن عربي طاف البلاد الإسلامية وأكثر من التأليف فقد طبع الفكر الصوفي بآثاره .

لقد « ولد هذا العالم في مرسيه بالأندلس سنة ١١٦٥ ، وطاف في أنحاء الأندلس وأفريقيا الشمالية والشرق الأدنىٰ واستقر آخر الأمر في دمشق ، حيث توفي سنة ١٢٤٠ ، ويبدو أن تطرّقه إلى التصوف بدأ في المرية ، حيث ازدهرت مدرسة ابن مسرة (توفي ٩٣١) ، الفيلسوف والمتصوف . وكان من أسلافه ، فضلاً عن ابن مسرة ، الترمذي (توفي ٨٩٨) والواسطي (توفي ٩٤٢) وابن العارف (توفي ١١٤١) . ويروى أنه (أُمر) في إحدى رؤاه أن يسافر شرقاً ، فوفد على مكة سنة ١٢٠١ ، حيث شرع بتأليف كتابه الضخم « الفتوحات المكية » والتقىٰ بالفتاة التي أصبحت في ما بعد زوجته ، وهي صوفية فارسية الأصل . ومن مكة تجول في أنحاء الشرق الأدنىٰ ، فزار الموصل وقونية وبغداد والظاهرة ، وانتهى إلى دمشق فاستوطنها سنة ١٢٢٣ ، وقضى فيها أواخر أيامه »[٦٩] .

لقد سمحت ظروف الهجرة لابن عربي ، أن يكشف ذلك السر الذي .ول عنه الغزالي وعن أمثاله من أسرار التصوف أنها « تُطوى ولا تُحكىٰ » ولكن دون أن يقدم رأسه ثمناً كما فعل الحلاج .

وفسر القرآن الحكيم والأحاديث الشريفة ، ضمن هذا السر الذي أباحه للجميع وهو « وحدة الوجود » وأوّل كل القصص التاريخية والمعارف الاجتماعية إلى هذا المحور الأساسي .

---

(٦٨) المصدر : ص ٣٤١ .

(٦٩) المصدر .

ويعتقد ابن عربي أنه :

« كانت الخليقة قائمة أصلاً في الذهن الإلهي كنماذج أزلية يدعوها ابن عربي أعياناً ثابتة . إلا أن الله الذي كان « مخفيًّا » في الأصل أراد أن يكشف عن ذاته ، فأبدع الخَليقة بأسرها بفعل الأمر ، وهي منه كالصورة من المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة . أما حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو « حركة حب » ، كما جاء في الحديث : « كنت كنزاً مخفياً لم أعرف ، فأحببت أن أُعرف » . أما أسمىٰ التجليات الإلهية فهو الذات البشرية التي يردها ابن عربي إلى وجود آدم ويدعوها الكلمة الآدمية أو الإنسان الكامل . والحق أن وجود الانسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معاً »[٧٠] .

التصوف بعد ابن عربي :

بالرغم من أن التصوف انتشر في العالم الإسلامي بعد ابن عربي ، وأفرز علماء نوابغ هنا وهناك ، وجرى على ألسنة الشعراء بأرق وأعذب الشعر « والشعر أعذبه أكذبه » إلا أن ابن العربي يُعتبر خاتماً لأفكاره تقريباً .

« إن التطور اللاحق في تاريخ التصوف لا يعني مؤرخ الفكر الإسلامي كثيراً . فقد بلغ التصوف مع ابن عربي ذروته ، ونفدت طاقته الخلاقة ، جمع ابن عربي في نظامه الشامل بين نزعة أوائل المتصوفة إلى الانقطاع عن العالم ، من جهة ، وبين الحس المرهف بوحدة جميع الأشياء ، من جهة ثانية . أضف إلى ذلك أنه على غرار رابعة العدوية وأقرانها من الزهاد ، رفع المحبة ، ولا سيما محبة الخالق إلى مرتبة المعتقد الديني .

عبَّر ثلاثة من معاصري ابن عربي أو لاحقيه، هم ابن الفارض (توفي ١٢٣٥) وعطّار (توفي ١٢٢٩) وجلال الدين الرومي (توفي ١٢٧٣)،

---

(٧٠) المصدر : ص ٣٤٢ .

أروع تعبير شعريّ عن عواطف التعجب والمحبة والفرح والدهشة أمام التجربة الصوفية ، وهي عواطف حاول متصوّفون آخرون التعبير عنها نثراً ، بعبارات فلسفية متزنة . فابن سبعين (توفي ١٢٧٠) ، مواطن ابن عربي وأحد أتباعه ، أوّل رؤياه لوحدة الوجود تأويلاً أرسطوطالياً عن طريق مفهوم الصورة وانتقد الأفلاطونية المحدثة انتقاداً مريراً .

وبعد ذلك بنحو قرنٍ ، واصل عبد الكريم الجيلي (توفي ١٤٢٨) تأملات ابن عربي في مفهوم الانسان الكامل والحقيقة المحمدية والفيض ، واستغل بعض هذه المفاهيم ، لا سيَّما مفهوم الانسان الكامل ، استغلالاً تاماً .

أما على الصعيد الديني الشعبي ، فقد اتخذت الصوفية شكل « الخنقة » أو الطريقة ، وهو شكل عملي واجتماعي صريح . وهكذا انتشرت الطريقة القادرية التي أسسها عبد القادر الكيلاني (أو الجيلاني) (توفي ١١٦٦) في القرن التاسع عشر في أنحاء العالم الاسلامي ، من الهند حتى مراكش ، ولها أتباع ناشطون اليوم في السودان الغربي . وقد أسس أحمد الرفاعي (توفي ١١٧٥) الطريقة الرفاعية التي تختلف عن الطريقة السالفة في شدة تعصب اتباعها وأخذهم بالخرافات . ومن الطرق الأخرى الأحمدية أو البدوية التي أسسها أحمد البدوي (توفي ١٢٧٦) أبان حملة القديس لويس على مصر ، ومركزها اليوم في طنطا في صعيد مصر »[٧١] .

(٧١) المصدر : ص ٣٤٥ .

(٢)

الموقف الرسالي من التصوف :

باختلاف مـراحل التصـوف ابتداءً من حـالة الـزهد السلوكي الفـردي ، ومروراً بحالة العزلة وترك المسؤوليات الدينية ، وانتهاءً بفلسفة معقدة تدعو إلى الفناء في الله ، وتؤمن بوحدة الوجود ، وتهدم الحدود بين الشرائع والمبادىء ، أقول : باختلاف مراحل التصوف عند المسلمين اختلفت ردة الفعل لـدي قادة الإسلام وأئمته وعلمائه .

ولقد سبق حديث الرسول (صلى الله عليـه وآله وسلم) الـذي نهى عن الرهبنة بشدة ، وذكّر المسلمين باختلاف سنته عن الرهبانية المبتدعة ، وأن من سنته النكاح الذي قال عنه :

« النكاح سنّتي فمن رغب عن سنّتي فليس منّي » .

كان ذلك في المرحلة الأولىٰ من التصوف ، وعندما تـطور التصوف إلى المرحلة التالية في صورة عزلة سياسية عنـد الحسن البصري وتـلاميذه ، رأينـا كيف تصدى له خلفاء الرسول ابتداء من الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) .

أما في عهد الأئمة الطاهرين ، كالإمام الصادق (عليه السلام) ومَنْ بعده فقـد شهـد التصـوف بـاكـورة اتصـالـه بـالفكـر الأجنبي ، ومِنْ ثَمَّ حـاربـه

الأئمة (عليهم السلام) .

هذا إلى جانب إشارة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لتطورات التصوف المستقبلية وإدانته له ، وفيما يلي نقتطف نصوصاً إسلامية ، وذلك قبل الحديث الموجز القادم عن موقف علماء الإسلام المتأخرين عن التصوف .

القرآن الحكيم ينهىٰ عن الرهبانية المبتدعة :

بالاضافة إلى الآيات القرآنية العديدة التي نهت عن تحريم ما أحل الله ، وأمرت بالطعام والنكاح ، وأخذ الزينة والجهاد ، وأعلنت أن الطيبات حلال وإن الله سخّر ما في الأرض جميعاً للإنسان .

وبالإضافة إلى حثّ القرآن الحكيم على ضرورة تحمل المسؤوليات الرسالية في مقاومة الطاغوت والقتال ضد حزب الشيطان ، والاعتداء على المعتدي ، وإقامة العدل والشهادة بالحق ، والسير في الأرض للمعرفة والإصلاح فيها . و . . و . . مما لا يدع شكاً في حرمة الاعتزال فراراً من مسؤوليات الدين والذي هو جوهر التصوف وأساس بنائه .

أقول بالاضافة إلى هذا وذاك نجد في الذكر الحكيم آية تدل صراحة علىٰ أن الرهبانية التي أحدثها اتباع عيسىٰ بن مريم (عليه السلام) لم تكن سوىٰ بدعة ، أو على الأقل ، كانت مخالفة لأصولها السليمة ، وإذا عرفنا أن مبدأ التصوف كان تقليد الرهبان ، نعرف موقف القرآن من التصوف ، فقد جاء فيه حول الرهبانية .

﴿ وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلاَّ ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون ﴾[٧٢] .

---

(٧٢) سورة الحديد ، آية : ٢٧ .

موقف الرسول من التصوف :

لم يكن الرسول يتجاوز القرآن بشطر كلمة ، وقد كان للمؤمنين أسوة حسنة ، ودخل في الحياة في كل أبوابها وتوغّل في آفاقها الحسنة ، ولم يدع لأحد من المسلمين شكاً في نهجه القويم الذي جمع الدنيا إلى الآخرة .

وقد كان بعض أصحاب الرسول يود الترهب بسبب صدمة يتعرض لها أو بسبب غلوه في الدين ، فكان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ينهاه أشد النهي والأحاديث التالية تعرض جانباً من ذلك :

١ ـ عن ثوابة بن مسعود ، عن أنس قال : توفي ابن لعثمان بن مظعون رضي الله عنه فاشتدَّ حزنه عليه ، حتى اتّخذ من داره مسجداً يتعبَّد فيه ، فبلغ ذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال له : يا عثمان إن الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانية ، إنّما رهبانيَّة أمَّتي الجهاد في سبيل الله .

يا عثمان بن مظعون للجنة ثمانية أبواب ، وللنار تسعة أبواب ، أفما يسرُّك أن لا تأتي باباً منها إلاَّ وجدت ابنك إلى جنبك آخذاً بحجزتك ، يشفع لك إلى ربك ؟ قال : بلىٰ ، فقال المسلمون : ولنا يا رسول الله في فرطنا[٧٣] ما لعثمان ؟ قال : نعم ، لمن صبر منكم واحتسب .

ثم قال : يا عثمان من صلَّىٰ صلاة الفجر في جماعة ، ثم جلس يذكر الله عزَّ وجل حتى تطلع الشمس ، كان له في الفردوس سبعون درجة ، بُعد ما بين

---

(٧٣) : الفرط ـ بالتحريك ـ المتقدم القوم إلى الماء ليهيء لهم الدلاء والرشاء ، ويدير الحياض ، ويستقي لهم ، وهو فعل بمعنى فاعل ومنه الحديث أنا فرطكم على الحوض ، ويطلق على ما لم يدرك من الولد لأنه كالفرط يقدم على باب الجنة يمهد لأبويه أسباب الدخول في الجنة . (راجع بحار الأنوار : ج ٦٧ ، ص ١١٥) .

كلٍّ درجتين كحضر الفرس الجواد المضمر[٧٤] سبعين سنة ، ومن صلّى الظهر في جماعة كان له في جنات عدن خمسون درجة ، ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد خمسين سنة ، ومن صلّى العصر في جماعة كان له كأجر ثمانية من ولد إسماعيل كلٌّ منهم ربُّ بيت يعتقهم ، ومن صلّى المغرب في جماعة كان له كحجّة مبرورة وعمرة متقبلة ، ومن صلّى العشاء في جماعة كان له كقيام ليلة القدر[٧٥] .

٢ ـ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « ليس في أمّتي رهبانية ولا سياحة ولا زمٌّ يعني سكوت »[٧٦]

٣ ـ وفي تفسير الآية الكريمة :

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرِّموا طيِّبات ما أحلَّ الله لكم ﴾[٧٧] .

روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

نزلت هذه الآية في أمير المؤمنين (عليه السلام) وبلال وعثمان بن مظعون ، فأمّا أمير المؤمنين (عليه السلام) فحلف أن لا ينام في الليل أبداً ، وأما بلال فإنه حلف أن لا يفطر بالنهار أبداً ، وأمّا عثمان بن مظعون فإنه حلف لا ينكح أبداً ، فدخلت امرأة عثمان على عائشة وكانت امرأة جميلة فقالت عائشة : ما لي أراك متعطلة ؟ فقالت : ولمن أتزيَّن ؟ فوالله ما قربني زوجي منذ كذا وكذا ، فإنه قد ترهب ولبس المسوح وزهد في الدنيا ، فلما دخل

---

(٧٤) الحضر ـ كقفل ـ ارتفاع الفرس في عدوه ووثوبه ، والمضمر من الفرس ما روض على العدو والوثوب حتى صار ضامراً قليل اللحم ، فهو أقدر على الوثبة والارتفاع (المصدر) .

(٧٥) المصدر : نقلاً عن أمالي الصدوق . ص ٤٠ .

(٧٦) المصدر : عن الخصال : ج ١ ، ص ٦٨ .

(٧٧) سورة المائدة ، آية : ٨٧ .

رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أخبرته عائشة بذلك فخرج فنادى : الصلاة جامعة ، فاجتمع الناس فصعد المنبر فحمد الله وأثنىٰ عليه ثم قال : ما بال أقوام يحرّمون على أنفسهم الطيِّبات ؟ ألا إنِّي أنام في الليل وأنكح وأفطر بالنهار ، فمن رغب عن سنَّتي فليس منِّي ، فقام هؤلاء ، فقالوا : يا رسول الله فقد حلفنا على ذلك ، فأنزل الله :

﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأَيمان فكفَّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾(٧٨) .

٤ ـ عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) قال : كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يأتي أهل الصفة وكانوا ضيفان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كانوا هاجروا من أهاليهم وأموالهم إلى المدينة ، فأسكنهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صُفَّة المسجد وهم أربعمائة رجل ، فكان يسلِّم عليهم بالغداة والعشي فأتاهم ذات يوم فمنهم من يخصف نعله ، ومنهم من يرقِّع ثوبه ، ومنهم من يتفلَّى(٧٩) وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يرزقهم مدّاً مدّاً من تمر في كلِّ يوم .

فقام رجل منهم فقال : يا رسول الله التمر الذي ترزقنا قد أحرق بطوننا فقال رسول الله : « أما إني لو استطعت أن أطعمكم الدنيا لأطعمتكم ، ولكن من عاش منكم من بعدي يُغدى عليه بالجفان ويراح عليه بالجفان ويغدو أحدكم في قميصه ويروح في أخرى وتنجّدون بيوتكم كما تنجّد الكعبة(٨٠) فقام رجل

---

(٧٨) المصدر : ص ١١٦ ـ ١١٧ ، نقلاً عن تفسير القمي . ص ١٦٦ .
(٧٩) تفلىٰ : أي نقى رأسه وثيابه من القمل ونحوه .
(٨٠) نجد البيت ـ من باب التفعيل ـ زينه وعبارة اللسان : نجدت البيت : بسطته بثياب موشية .

فقال : يا رسول الله أنا إلى ذلك الزمان بالأشواق فمتىٰ ؟ قال (صلى الله عليه وآله وسلم) : زمانكم هذا خير من ذلك الزمان ، إنكم إن ملأتم بطونكم من الحلال ، توشكون أن تملأوها من الحرام .

فقام سعد بن أشجّ فقال : يا رسول الله ما يُفعل بنا بعد الموت ؟ قال الحساب والقبر ، ثم ضيقه بعد ذلك أو سعته ، فقال : يا رسول الله هل تخاف أنت ذلك ؟ فقال : لا ولكن أستحيي من النعم المتظاهرة التي لا أُجازيها ولا جزءً من سبعة ، فقال سعد بن أشجّ إنّي أشهد الله وأشهد رسوله ومن حضرني (أنَّ نوم الليل عليَّ حرام ، والأكل بالنهار عليّ حرام ، ولباس الليل عليّ حرام ، ومخالطة الناس عليّ حرام وإتيان النساء عليّ حرام)[٨١] . فقال رسول الله : يا سعد لم تصنع شيئاً كيف تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، إذا لم تخالط الناس ، وسكون البريَّة بعد الحضر كفر للنعمة ، نم بالليل ، وكل بالنهار ، والبس ما لم يكن ذهباً أو حريراً أو معصفراً ، وآت النساء .

يا سعد إذهب إلى بني المصطلق فإنهم قد ردّوا رسولي ، فذهب اليهم فجاء بصدقة فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : كيف رأيتهم ؟ قال : خير قوم ، ما رأيت قوماً قطُّ أحسن أخلاقاً فيما بينهم من قوم بعثتني إليهم ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : أنه لا ينبغي لأولياء الله تعالىٰ من أهل دار الخلود الذين كان لها سعيهم وفيها رغبتهم أن يكونوا أولياء الشيطان من أهل دار الغرور الذين (كان) لها سعيهم وفيها رغبتهم .

ثم قال : بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر ، بئس القوم قوم يقذفون الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، بئس القوم قوم لا يقومون لله تعالى بالقسط ، بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرون الناس بالقسط في الناس ، بئس القوم قوم يكون الطلاق عندهم أوثق من عهد الله

(٨١) زيادة من المصدر .

تعالىٰ ، بئس القوم قوم جعلوا طاعـة إمامهم دون طـاعة الله . بئس القـوم قوم يختـارون الدنيـا على الدين ، بئس القـوم قوم يستحلون المحـارم والشهـوات والشبهات .

قيل : يا رسول الله فأيُّ المؤمنين أكيس ؟ قال : أكثرهم للمـوت ذكراً ، وأحسنهم له استعداداً ، أولئك هم الأكياس(٨٢) .

٥ ـ وقد أخبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الـذي أطلعه ربـه على الغيب بأمر التصوف الباطل ، فقد جاء في وصيته لأبي ذر (رضوان الله عليه) :

« يا أبا ذر ، يكـون في آخر الـزمان ، قـوْم يلبسون الصـوف في صيفهم وشتائهم ، يرون أن لهم الفضـل بذلـك على غيرهم ، أولئـك يلعنهم ملائكـة السمٰوات والأرض »(٨٣) .

والمعروف عن الصوفية أنهم يبالغون في كيل المـديح لأنفسهم ، والغلو في مـراتبهم إلى درجة الاعتقـاد بـأنهم يصلون إلى الله ، بـل يفنـون في ذات الحق . والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أشار في حديثه بميزتهم هذه ، كما بيَّن صفة ثانية لهم هي إتخاذ الصوف لباساً في الصيف والشتاء .

موقف الامام علي (عليه السلام) من التصوف :

سبق الحديث عن تطور التصوف في عهد الإمام علي (عليه السلام) إلى الاعتزال عن الحياة السياسية وكان إمام هـذا الاتجاه ، الحسن البصـري الذي غضب عليه الإمام ونعته بسامريّ هذه الأمة .

وفي الحديث التالي نجد نهي الإمام علي (عليه السلام) الشديد لما قد ينتهي إلى التصوف وهو التفرغ التام للعبادة ، وبالـرغم من أن الإمام زهـد في

---

(٨٢) المصدر : ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ، نقلاً عن نوادر الراوندي : ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(٨٣) سفينة البحار ، ج ٢ . ص ٥٧ .

الدنيا وطلقها ـ كما قال ـ ثلاثاً وبالـغ في العبادة حتى سمِّي بـ (زين العـابدين وسيد الساجدين وقائد الغرّ المحجلين) فإنه بالرغم من ذلك نراه يحثُّ النـاس على عدم الغلو في الدين وينهاهم عن ترك الطيِّبات التي أحلَّها الله لهم .

عن ابن أبي الحديد قال : أن الربيع بن زياد الحارثيّ أصابته نشّابـة في جبينه فكانت تنتقض عليه في كل عام ، فأتاه عليٌّ (عليه السلام) عائداً فقال : كيف تجدك أبا عبد الرحمٰن ؟ قال : أجدني يا أمير المؤمنين لو كان لا يذهب ما بي إلا بذهاب بصري لتمنَّيت ذهابه ، قال : وما قيمة بصرك عندك ؟ قال : لو كانت لي الدنيا لفديته بها ، قال : لا جرم ليعطيَّنك الله علىٰ قدر ذلك ، إن الله يعطي على قدر الألم والمصيبة ، وعنده تضعيف كثير .

قال الربيع : يا أمير المؤمنين ألا أشكو اليك عاصم بن زياد أخي ؟ قال : مـا لـه ؟ قـال : لبس العبـاء وتـرك المـلاء ، وغمَّ أهله وحـزن ولـده ، فقال (عليه السلام) أدعو لي عاصماً ، فلما أتاه عبس في وجهه وقال : ويحك يا عاصم أترىٰ الله أباح لك اللذات ، وهو يكره ما أخـذت منها ؟ لأنت أهـون على الله من ذلك ، أو ما سمعته يقول :

﴿ مـرج البحـرين يلتقيـان ﴾ . ثم قـال : ﴿ يخـرج منهمـا اللؤلؤ والمرجان ﴾[٨٤] . وقال : **﴿ ومن كلّ تأكلون لحماً طرياً وتستخـرجون حليـة تلبـوسنها ﴾**[٨٥] . أمـا والله لابتذال نعم الله بـالفعـال أحبُّ إليـه من ابتـذالهـا بالمقال . وقد سمعت الله يقول : **﴿ وأمَّا بنعمة ربِّك فحدِّث ﴾**[٨٦] .

وقوله :

﴿ قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيِّبات من الرِّزق ﴾ .

---

(٨٤) سورة الرحمن ، آية : ١٩ / ٢٢ .

(٨٥) سورة فاطر ، آية : ٣٥ .

(٨٦) سورة الضحىٰ ، آية : ١١ .

إن الله خاطب المؤمنين بما خاطب به المرسلين فقال :

﴿ يا أيُّها الذين آمنوا كلوا من طيِّبات ما رزقناكم ﴾[٨٧] .

وقال :

﴿ يا أيُّها الرسل كلوا من الطيِّبات واعملوا صالحاً ﴾[٨٨] .

وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لبعض نسائه : مالي أراك شعثاء مرهاء سلتاء[٨٩] . قال عاصم : فلم اقتصرت يا أمير المؤمنين على لبس الخشن ، وأكل الجشب ؟ قال : إن الله تعالىٰ افترض على أئمة العدل أن يقدِّروا لأنفسهم بالقوم كيلا يتبيَّغ بالفقير فقره ، فما قام عليٌّ (عليه السلام) حتى نزع عاصم العباءة ولبس مُلاءةً[٩٠] .

موقف الإمام الصادق (عليه السلام) من التصوف :

وتابع الأئمة من بعد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) سيرته في الدفاع عن الاسلام الحق ، وهناك أحاديث عن الأئمة الحسن الزكي والحسين الشهيد وزين العابدين ومحمد بن علي الباقر (عليهم السلام) تكشف عن مواقفهم تجاه التصوف ومن شخص الحسن البصري بالذات .

إلاَّ أنَّ الأحاديث المأثورة عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) أكثر صراحة لطبيعة التطور الذي حدث في التصوف ، حيث تحول على عهده إلى فئة إجتماعية ، بل ومذهب فلسفي ، ومن خلال

---

(٨٧) سورة المائدة ، آية : ٨٧ .

(٨٨) سورة المؤمنون ، آية : ٥١ .

(٨٩) الشعثاء : التي اغبرّ رأسها وتلبّد شعرها وانتشر لقلة تعهده بالدهن ، والمرهاء : التي تركت الاكتحال حتى تبيض بواطن أجفانها وفي بعض النسخ « المرتاء » وهي التي أزالت الشعر من حاجبيها ، و لاتخضبهما والسلتاء : هي التي لا تختضب .

(٩٠) يعني أنه ترك الثوب الخشن ولبس ثوباً واسعاً ناعماً أبيض .

قراءتنا لهذه الأحاديث نعرف ليس فقط مذهب الإمام من الصوفية ، بل وأيضاً الحجج التي يسوقها الإمام في الحديث الأخير والتي تدحض أدلة المتصوفة بقوة :

١ ـ روي عن أبي عبد الله الصادق(عليه السلام) حين سأله رجل عن قوم ظهروا في ذلك الزمان ، يقال لهم الصوفية ، ؟ قال : إنهم أعداؤنا ، فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم ، وسيكون أقوام ، يدّعُون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم ، ويلقبون أنفسهم بلقبهم ، ويقولون أقوالهم ، ألا فمن مال اليهم فليس منّا ، وأنا منه براء ، ومن أنكرهم وردَّ عليهم ، كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)[٩١] .

٢ ـ دخل سفيان الثوريُّ على أبي عبد الله (عليه السلام) فرأىٰ عليه ثياب بياض كأنها غرقىء البيض[٩٢] فقال له : إنَّ هذا (اللباس) ليس من لباسك ، فقال له : اسمع منّي وعِ ما أقول لك ، فإنه خيرٌ لك عاجلاً وآجلاً ، إن كنت أنت متَّ على السنة والحق ، ولم تمت على بدعة .

أخبرك أنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان في زمان مقفر جشب[٩٣] فإذا أقبلت الدنيا فأحق أهلها بها أبرارها لا فجّارها ، ومؤمنوها لا منافقوها ، ومسلموها لا كفّارها ، فما أنكرت يا ثوريُّ ؟ فوالله إنّي لمع ما ترىٰ ما أتىٰ عليَّ مذ عقلت صباحٌ ولا مساءٌ ولله في مالي حقٌّ أمرني أن أضعه موضعاً إلاّ وضعته .

فقال : ثم أتاه قومه ممّن يظهر التزهُّد ، ويدعون الناس أن يكونوا معهم

---

(٩١) سفينة البحار : ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٩٢) المصدر .

(٩٣) المصدر .

مثـل الذي عليـه من التقشف[٩٤] فقالـوا إن صاحبنـا حصر عن كـلامك ، ولم تحضره حجة ، فقال لهم : هاتـوا حججكم ، فقالـوا : إنَّ حججنا من كتـاب الله ، قال لهم : فأدلوا بها[٩٥] فإنَّها أحق ما أُتبع وعمل به .

فقالوا : يقول الله تبارك وتعالىٰ يخبر عن قوم من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

﴿ ويؤثـرون علىٰ أنفسهم ولو كـان بهم خصاصـة ومن يوق شحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾[٩٦] .

فمدح فعلهم ، وقال في موضع آخر :

﴿ ويطعمون الطعام على حبّه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ﴾[٩٧] .

فنحن نكتفي بهذا ، فقال رجل من الجلساء : إنا ما رأيناكم[٩٨] تزهدون في الأطعمة الطيِّبة ومع ذلك تأمرون الناس بالخروج من أمـوالهم حتىٰ تتمتعوا أنتم منها ؟ فقال (له) : أبو عبد الله (عليه السلام) دعوا عنكم ما لا ينتفع به ، أخبروني أيُّها النفر ألكم علم بناسخ القرآن من منسوخه ومحكمه من متشابهه ، الذي في مثله ضلَّ من ضلَّ ، وهلك من هلك من هذه الأمة ؟ فقالـوا له : أو بعضـه فـأمَّـا كلّه فـلا ، فقـال لهم : من ههنـا أتيتم[٩٩] وكـذلـك أحـاديث

---

(٩٤) المتقشف : المتبلغ بقـوت ومرقـع ، ومن لا يبالي بمـا تلطخ جسده يقـال : قشف قشافة : قذر جلده ولم يتعهد النظافة ، وإن كان مع ذلك يطهر نفسه بالماء والاغتسال وقشف فلان : رثت هيئته وساءت حاله وضاق عيشه كما هو سيرة المتصوفين .

(٩٥) يقال : أدلىٰ بحجته : إذا أحضرها واحتج بها .

(٩٦) سورة الحشر ، آية : ٩ .

(٩٧) سورة الدهر ، آية : ٨ .

(٩٨) في الكافي : إنا رأيناكم ، وهو الظاهر .

(٩٩) أتىٰ فلان ـ كعنىٰ ـ وهي وتغير عليـه حسه ، فتـوهم ما ليس بصحيح صحيحاً نقله الشرتوني عن التاج .

رسول الله (عليه السلام) .

فأما ما ذكرتم من إخبار الله إيَّانا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسن فعالهم ، فقد كان مباحاً جائزاً ، ولم يكونوا نهوا عنه ، وثوابهم منه على الله ، وذلك إنَ الله جل وتقدَّس ، أمر بخلاف ما عملوا به ، فصار امره ناسخاً لفعلهم ، وكان نهي الله تبارك وتعالى رحمة للمؤمنين ، ونظراً ، لكي لا يضرُّوا بأنفسهم وعيالاتهم ، منهم الضعفة الصغار ، والولدان ، والشيخ الفان ، والعجوز الكبيرة الذين لا يصبرون على الجوع ، فإن تصدقت برغيفي ولا رغيف لي غيره ، ضاعوا وهلكوا جوعاً .

فمن ثم قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانير أو دراهم يملكها الانسان وهو يريد أن يمضيها فأفضلها ما أنفقه الانسان على والديه ، ثم الثانية على نفسه وعياله ، ثم الثالثة القرابة وإخوانه المؤمنين ، ثم الرابعة على جيرانه الفقراء ، ثم الخامسة في سبيل الله وهو أخسُّها أجراً .

وقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للانصاري ، حيث أعتق عند موته خمسة أو ستة من الرقيق ، ولم يكن يملك غيرهم ، وله أولاد صغار : لو أعلمتموني أمره ما تركتكم تدفنونه مع المسلمين ، ترك صبية صغاراً يتكفَّفون الناس ثم قال : حدَّثني أبي أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : إبدأ بمن تعول الأدنىٰ فالأدنى .

ثم هذا ما نطق به الكتاب ردَّاً لقولكم ونهياً عنه ، مفروض من الله العزيز الحكيم ، قال : ﴿ الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾[١٠٠] ، أفلا ترون أن الله تبارك وتعالىٰ قال غير ما أراكم تدعون اليه

(١٠٠) سورة الفرقان ، آية : ٦٧ .

سَـرَفاً ؟ وفي غيـر آية من كتـاب الله يقول : ﴿ إنـه لا يحبُّ المسرفين ﴾[101] فنهاهم عن الاسراف ، ونهاهم عن التقتير لكن أمر بين أمرين : لا يعطي جميع مـا عنده ، ثم يـدعو الله أن يـرزقه فـلا يستجيب له للحـديث الـذي جـاء عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« إن أصنافا من أمتي لا يُستجاب لهم دعاؤهم : رجل يدعو على والديه ورجل يدعو على غريم ذهب له بمال ولم يشهد عليه ، ورجل يدعو على امرأته وقد جعل الله تخلية سبيلها بيده ، ورجل يقعد في البيت يقول : يا ربِّ ارزقني ولا يخرج يطلب الرزق ، فيقول الله جلَّ وعزَّ : عبدي ! أوَلَمْ أجعل لك السبيل إلى الطلب والضرب في الأرض بجوارح صحيحة ؟ فتكون قد أعذرت فيما بيني وبينـك في الطلب لاتِّبـاع أمـري ، ولكيـلا تكـون كـلًّا على أهلك فـإن شئت رزقتك ، وإن شئت قترت عليك ، وأنت معذور عندي ، ورجل رزقـه الله مالاً كثيراً فأنفقه ثم أقبل يدعو يا ربِّ ارزقني ، فيقول الله : ألم أرزقك رزقاً واسعاً ؟ أفلا اقتصدت فيه كما أمرتك ، ولِمَ تسرف كما نهيتك ، ورجل يدعو في قطيعة رحم » .

ثمَّ علَّم الله نبيه كيف ينفق ، وذلك أنه كان عنده أوقية من ذهب ، فكره أن تبيت عنده ، فصدَّق وأصبح ليس عنده شيء ، وجـاءه من يسألـه فلم يكن عنده ما يعطيه ، فلامَهُ السائل واغتمَّ هو حيث لم يكن يعطيه ، وكان رحيماً رفيقاً فأدَّب الله نبيه بأمره إيّاه فقال : ﴿ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومـاً محسوراً ﴾[102] يقـول : إن الناس قـد يسألـونك ولا يعذرونك فإذا أعطيت جميع ما عندك كنت قد حسرت من المال .

فهذه أحاديث رسـول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم)يصدِّقهـا الكتاب

---

(١٠١) سورة الأنعام ، آية : ١٠٢ ، سورة الأعراف ، آية : ٣١ .

(١٠٢) سورة الاسراء ، آية : ٢٩ .

والكتاب يصدِّقه أهله من المؤمنين ، وقال أبو بكر عند موته : أوصي بالخمس والخمس كثير فان الله قد رضي بالخمس فأوصى بالخمس ، وقد جعل له الثلث عند موته ، ولو علم أن الثلث خير(اً) له أوصي به .

ثم من قد علمتم بعده في فضله وزهده سلمان وأبو ذرّ ، فأما سلمان فكان إذا أخذ عطاءه رفع منه قُوته لسنته ، حتى يحضره عطاؤه من قابل ، فقيل له : يا أبا عبد الله أنت في زهدك تصنع هذا ؟ وإنك لا تدري لعلَّك تموت اليوم أو غداً، وكان جوابه أن قال: ما لكم لا ترجون لي البقاء كما خفتم عليَّ الفناء، أو ما علمتم يا جهلة أن النفس قد تلتاث[103] على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما يعتمد عليه، فإذا هي أحرزت معيشتها اطمأنت.

فأمَّا أبو ذرّ فكانت له نويقات وشويهات[104] يحلبها ويذبح منها إذا اشتهى أهله اللحم أو نزل به ضيف أو رأي بأهل الماء الذين هم معه خصاصة ، نحر لهم الجزور أو من الشاة على قدر ما يذهب عنهم قرم اللحم ، فيقسمه بينهم ، ويأخذ كنصيب أحدهم لا يفضل عليهم ، ومن أزهد من هؤلاء ؟ وقد قال فيهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ما قال ، ولم يبلغ من أمرهما أن صارا لا يملكان شيئاً البتَّة ، كما تأمرون الناس بإلقاء أمتعتهم وشيئهم ، ويؤثرون به على أنفسهم وعيالاتهم .

واعلموا أيها النفر أنِّي سمعت أبي يروي عن آبائه أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال يوماً : ما عجبت من شيء كعجبي من المؤمن ، إنه إن قُرِّض جسده في دار الدنيا بالمقاريض ، كان خيراً له وإن ملك ما بين مشارق الأرض ومغاربها كان خيراً له فكلٌ ما يصنع الله به فهو خير له ، فليت شعري هل

---

(١٠٣) يعني تلتف بصاحبها وتوسوسه بسوء الظن بالله .

(١٠٤) نويقات جمع نويقة وهي مصغّر ناقة . وهكذا شويهات وشويهة وشاة ، وقوله : « بقرم اللحم » محركة ، القرم : الشهوة والميل المفرط بأكل اللحم .

يحيق[١٠٥] فيكم اليوم ما قد شرحت لكم أم أزيدكم ؟ .

أو ما علمتم أنَّ الله جلَّ اسمه فرض على المؤمنين في أول الأمر أن يقاتل الرجل منهم عشرة من المشركين ، ليس له أن يولّي وجهه عنهم ، ومن ولّاهم يومئذٍ دبره فقد تبوّأ مقعده من النار ، ثم حوَّلهم من حالهم رحمة منه لهم ، فصار الرجل منهم عليه أن يقاتل الرجلين من المشركين تخفيفاً من الله عن المؤمنين فنسخ الرجلان العشرة .

وأخبروني أيضاً عن القضاة أجورٌ منهم[١٠٦] حيث يفرضون على الرجل منكم نفقة امرأته إذا قال : أنا زاهد وإنه لا شيء لي ، فإن قلتم جور ظلّمتم أهل الإسلام . وإن قلتم بل عدم خصمتم أنفسكم ، وحيث يردّون صدقة من تصدّق على المساكين عند الموت بأكثر من الثلث .

أخبروني لو كان الناس كلهم كما تريدون زهّاداً لا حاجة لهم في متاع غيرهم فعلىٰ من كان يتصدق بكفّارات الايمان والنذور ، والصدقات من فرض الزكاة من الإبل والغنم والبقر ، وغير ذلك من الذهب والفضة والنخل والزبيب وسائر ما قد وجبت فيه الزكاة ، إذا كان الأمر على ما تقولون لا ينبغي لأحد أن يحبس شيئاً من عرض الدنيا إلّا قدّمه ، وإن كان به خصاصة ، فبئس ما ذهبتم إليه ، وحمّلتم الناس عليه من الجهل بكتاب الله وسنة نبيّه وأحاديثه التي يصدّقها الكتاب المنزل ، وردّكم إيّاها بجهالتكم وترككم النظر في غرائب القرآن من التفسير بالناسخ من المنسوخ ، والمحكم والمتشابه والأمر والنهي .

وأخبروني أنتم عن سليمان بن داوود (عليه السلام) حيث سأل الله مُلْكاً

---

(١٠٥) يقال : حاق القول في القلب حيقاً وحيقاناً : أخذ ، وأصله من حاق فيه السيف : إذا أثر وعمل ، وحاق الشفرة : أي قطعت ، فشبّه حججه التي ألقاها ـ في المضي وفصل الخصومة ـ بالسيف القاطع .

(١٠٦) في الكافي : « أجورة » وهي جمع جائر نحو جهلة جمع جاهل .

لا ينبغي لأحدٍ من بعده ، فأعطاه الله ذلك ، وكان يقول الحقَّ ويعمل به ، ثم لم نجد الله عاب ذلك عليه ، ولا أحداً من المؤمنين ، وداوود قبله في ملكه وشدَّة سلطانه .

ثم يوسف النبي حيث قال لملك مصر : ﴿ اجعلني على خزائن الأرض إنِّي حفيظ عليم ﴾[١٠٧] فكان من أمره الذي كان (أن) اختار مملكة الملك ، وما حولها إلى اليمن ، فكانوا يمتارون الطعام من عنده لمجاعة أصابتهم ، وكان يقول الحق ويعمل به ، فلم نجد أحداً عاب ذلك عليه .

ثم ذو القرنين عبد أحب الله فأحبه ، طوىٰ له الأسباب وملَّكه مشارق الأرض ومغاربها وكان يقول بالحق ويعمل به ثم لم نجد أحداً عاب ذلك عليه .

فتأدبوا أيُّها النفر بآداب الله للمؤمنين ، واقتصروا على أمر الله ونهيه ، ودعوا عنكم ما اشتبه عليكم ممَّا لا علم لكم به ، وردُّوا العلم إلى أهله تؤجروا ، وتُعْذَروا عند الله ، وكونوا في طلب علم الناسخ من القرآن من منسوخه ، ومحكمه من متشابهه ، وما أحل الله فيه ممَّا حرَّم ، فإنه أقرب لكم من الله وأبعد لكم من الجهل ، ودعوا الجهالة لأهلها ، فإن أهل الجهل كثير ، وأهل العلم قليل وقد قال الله : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾[١٠٨] .

٣ ـ وعندما سُئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن بعض أئمة التصوف في عهده نعته الإمام (عليه السلام) بفساد المذهب ، فقد روي عن الإمام أبي محمد الحسن العسكري أنه قال : سُئِل أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) عن حال أبي هشام الكوفي ؟

قال : إنه كان فاسد العقيدة جداً ، وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له :

---

(١٠٧) سورة يوسف ، آية : ٥٦ .

(١٠٨) بحار الأنوار : ص ١٢٢ ـ ١٢٨ .

التصوف وجعله مفراً لعقيدته الخبيثة (وفي بعض النسخ : مفراً لنفسه الخبيثة) وأكثر الملاحدة ، وجُنَّة لعقائدهم الباطلة(١٠٩) .

موقف الامام الرضا (عليه السلام) من التصوف :

ولم يزل أئمة الهدىٰ بعد الإمام الصادق (عليه السلام) يحذرون الأمة من هذا الاتجاه الخطير ، وبالذات الإمام الرضا الذي وجد فرصة مناسبة لمقاومة الاتجاهات الدخيلة ، ومنها التصوف من خلال ولايته للعهد في عهد المأمون العباسي ، وفيما يلي بعض النصوص المأثورة عنه (عليه السلام) .

١ ـ روي عن الإمام الرضا : لا يقول بالتصوف أحد إلاّ لخدعة أو ضلالة أو حماقة(١١٠) .

٢ ـ روي أنّ قوماً من المتصوِّفة دخلوا خراسان علىٰ علي بن موسى (عليهما السلام) فقالوا له : إن أمير المؤمنين (عليه السلام) فكّر فيما ولّاه الله من الأمور ، فرآكم أهل بيت أولى الناس أن تؤمّوا الناس ، ونظر فيكم أهل البيت فرآك أولىٰ الناس بالناس ، فرأىٰ أن يُردّ هذا الأمر اليك ، والإمامة تحتاج إلى من يأكل الجشب ، ويلبس الخشن ، ويركب الحمار ، ويعود المريض .

فقال لهم : إنّ يوسف كان نبيّاً يلبس أقبية الديباج المزرَّدة بالذهب ، ويجلس على متكآت آل فرعون ويحكم ، إنما يراد من الإمام قسطه وعدله : إذا قال صدق ، وإذا حكم عدل ، وإذا وعد أنجز ، إن الله لم يحرِّم لبوساً ولا مطعماً ، ثم قرأ :

---

(١٠٩) سفينة البحار : ج ٢ ، ص ٥٧ .

(١١٠) المصدر .

﴿ قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيِّبات من الرزق ﴾[111] .

موقف الامام الهادي (عليه السلام) من التصوف :

وكان الإمام الهادي (عليه السلام) جالساً في مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إذ أتاه جماعة من أصحابه ، منهم أبو هاشم الجعفري (رضي الله عنه) وكان رجلاً بليغاً ، وكانت له منزلة عظيمة عنده (عليه السلام) . ثم دخل المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا في جانب مستديرين ، وأخذوا بالتهليل ، فقال (عليه السلام)

« لا تلتفّوا إلى هؤلاء الخداعين ، فإنهم حلفاء الشياطين ومخرّبو قواعد الدين ، يتزهدون لراحة الأجسام ، ويتهجدون لتصيّد الأنعام ، يتجوّعون عمراً حتى يريخوا[112] الأكياف حمراً ، لا يهللونَ إلاَّ لغرور الناس ، ولا يقللون الغذاء إلاَّ لمنع العساس ، واختلاس قلب الدفناس[113] يتكلمون الناس بإملائهم في الحب ، ويطرحونهم بادلاّئهم في الجب ، أورادهم الرقص والتصدية ، وأذكارهم الترنُّم والتغنية ، فلا يتبعهم إلاَّ السفهاء ولا يعتقد بهم إلاَّ الحمقاء ، فمن ذهب إلى زيارة أحد منهم ، حيَّاً أو ميّتاً ، فكأنما ذهب إلى زيارة الشيطان ، وعبدة الأوثان ، ومن أعان أحداً منهم ، فكأنما أعان يزيد ومعاوية وأبا سفيان ، فقال له رجل من أصحابه ـ أي أصحاب الإمام (عليه السلام) : وإن كان معترفاً بحقوقكم ؟ قال : فنظر إليه شبه المغضب وقال : دع ذا عنك ، منِ اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا ، أما تدري : إنهم أخس طوائف الصوفية ، والصوفية كلهم من مخالفينا ، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا ، وإن هم إلاَّ نصارىٰ ومجوس هذه الأمة ، أولئك الذين يجهدون في إطفاء نور الله ، والله

---

(١١١) المصدر : ص ١٢٠ / ١٢١ .

(١١٢) ريّخ بمعنى قهر واستولى .

(١١٣) الدفناس : الأحمق .

يتم نوره ولو كره الكافرون »[١١٤] .

موقف الإمام العسكري (عليه السلام) من التصوف :

روي عن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) أنه قال لأبي هشام الجعفري ، يا أبا هشام ! سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة ، وقلوبهم مظلمة منكدرة ، السنّة فيهم بدعة ، والبدعة فيهم سنّة ، المؤمن بينهم محقر ، والفاسق بينهم موقّر ، أمراؤهم جائرون ، وعلماؤهم في أبواب الظلمة سائرون ، أغنياؤهم يسرقون زاد فقراءهم ، وأصاغرهم يتقدمون على الكبراء ، كلّ جاهل عندهم خبير ، وكل محيل عندهم فقير ، لا يميّزون بين المخلص والمرتاب ، ولا يعرفون الظأن من الذئاب ، علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض ، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف ، وأيم الله : إنهم من أهل العدوان والتحرف ، يبالغون في حب مخالفينا ، ويضلون شيعتنا وموالينا ، فإن نالوا منصباً لم يشبعوا ، وإن خُذلوا عبدوا الله على الرياء ، ألا أنهم قطاع طريق المؤمنين والدعاة إلى نحلة الدين ، فمن أدركهم فليحذر منهم وليصن دينه وإيمانه .

ثم قال (عليه السلام) : يا أبا هشام ! هذا ما حدَّثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمد (عليه السلام) وهو من أسرارنا فاكتمه إلَّا عند أهله[١١٥] . .

موقف العلماء من التصوف :

ووقف علماء المسلمين موقفاً مشرفاً ضد كل التيارات الدخيلة ومنها التصوف ، ولا يسعنا في هذه العجالة أن نسرد كلّ تصريحاتهم ، إلَّا أننا سنذكر فيما يلي جانباً من أقوالهم في ذلك .

---

(١١٤) سفينة البحار : ج ٢ ، ص ٥٨ .
(١١٥) المصدر : ص ٥٨ .

المقدس الأردبيلي يهاجم التصوف :

في ذات الوقت الذي شهد فيه التصوف امتداداً له في بلاد الشرق الأوسط وبالذات في ظل السلالة الصفوية في ايران[116] . بزغ نجم واحد من أعظم علماء الإسلام (أحمد بن محمد الأذربايجاني) المعروف بالمقدس الأردبيلي (المتوفي ٩٣٣) الذي ألف كتاب « حديقة الشيعة »[117] في الردّ على الصوفية ، وقد قسّم مذاهبهم إلى : ١ ـ حمولية ، ٢ ـ إتحادية ، ٣ ـ عشاقية ، ٤ ـ واصلية . ويقول صاحب الكتاب إن أكثر علماء الشيعة ، مثل الشيخ المفيد وابن بابويه ، قالوا عن الصوفية : « إين دو طائفة ضاله راخواه حلوليه باشند وخواه اتحاديه از غلات شمروه اند »[118] . وترجمتها : « هذه الطائفة الضالة سواء منهم الحلولية أو الاتحادية ، هم من الغلاة » .

ويحمل خصوصاً على القائلين بالاتحاد من الصوفية المتأخرين ، مثل محيي الدين بن عربي وعبد الرزاق الكاشاني وشيخ عزيز النسفي ، وينعتهم بالكفر والزندقة .

ويكرّس فصلاً آخر للهجوم على الملامتية ، وآخر ضد الإلهامية ، وآخر ضد التلقينية ، وبالجملة فإنه في هجومه على الصوفية والتصوف ، يُعدّ المناظر الشيعي « لتلبيس ابليس » من جانب أهل السنة . وينقل عن صاحب كتاب « بيان الأديان » قوله إن أصل القول بالحلول والاتحاد مأخوذ عن الصابئة

---

(١١٦) ننقل النص الثاني والهوامش من كتاب « تاريخ التصوف الاسلامي » .

(١١٧) « حديقة الشيعة » : المنسوب إلى أحمد بن محمد آذربايجاني ، المعروف بـ « المقدس الأردبيلي » المتوفىٰ سنة ٩٩٣ ، ص ٥٦٤ ـ ٦٠٦ ، طهران ، بدون تاريخ ، أزانتشارات كتابخانه شمس . وقد رجعنا ايضاً إلى النسخة المخطوطة في مكتبة جامعة طهران المركزية برقم ٢٣٥٢ ، وتختلف كثيراً عن المطبوعة .

(١١٨) الكتاب نفسه : ص ٥٦٦ .

والنصارىٰ ، وخصوصاً الآخرين[١١٩] . ثم يربط ربطاً وثيقاً بين الباطنية وبين الصوفية (الصفحات : ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٥) .

ومما يحتجّ به المؤلف على موقف قدماء علماء الشيعة ضد التصوف أن الشيخ المفيد صنّف كتاباً « موسوماً بكتاب الردّ على الحلّاج »[١٢٠] والشيخ المفيد « أبو عبد الله محمد بن محمد العكبري » توفي في سنة ٤١٣ هـ (١٠٢٢ م) وكتابه هذا في الردِّ على الحلاج مفقود ، ولكن ذكره ابن حمزة تلميذ الطوسي (المتوفىٰ سنة ٤٥٩) في « الهادي إلى النجاة من جميع المهلكات » وغيره[١٢١] .

آية اللّٰه المرعشي يهاجم التصوف :

من مراجع مدينة قم المقدسة ، من تصدىٰ للتصوف بقوة ، فقد بيّن سماحة آية الله العظمىٰ العلّامة السيد شهاب الدين النجفي في كتابه « إحقاق الحق » .

« عندي أن مصيبة الصوفية على الإسلام من أعظم المصائب ، تهدمت بها أركانه وانثلم بنيانه وظهر لي بعد الفحص الأكيد والتجول في مضامير كلماتهم والوقوف على ما في خبايا مطالبهم والعثور على مخبياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم أن الداء سرىٰ إلى الدين من رهبة النصارىٰ فتلقّاه جمع من العامة كالحسن البصري والشبلي ومعروف وطاووس والزهري وجنيد ونحوهم ثم سرىٰ منهم إلى الشيعة حتى رقىٰ شأنهم وعلت راياتهم بحيث ما ابقوا حجراً على حجر من أساس الدين ، أوّلوا نصوص الكتاب والسنّة وخالفوا الأحكام الفطرية العقلية والتزموا بوحدة الوجود ، بل الموجود وأخذ الوجهة في العبادة والمداومة

---

(١١٩) الكتاب نفسه : ص ٥٦٦ .

(١٢٠) الكتاب نفسه : ص ٥٩٨ ، س ٢٢ ـ ٢٣ .

(١٢١) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ٦٦ ـ ٦٧ .

على الأوراد المشحونة بـالكفر والأبـاطيل التي لفقتهـا رؤساؤهم والتـزامهم بما يسمّونه بالذكـر الخفي القلبي شارعـاً من يمين القلب خاتمـاً بيساره معبّـراً عنه بالسفر من الحق إلى الخلق تارة ، والتنزّل من القـوس الصعودي إلى النـزولي أخرىٰ وبالعكس معبّـراً عنه بـالسفر من الخلق إلى الحق والعـروج من القوس النزولي إلى الصعودي أخرىٰ فيالله من هذه الطامات . .

ورأيت بعض من كان يدّعي الفضل منهم ، يجعل بضاعة ترويج مسلكه أمثال ما يعزىٰ إليهم (عليهم السلام) « لنا مع الله حالات فيها هو نحن ونحن هـو » وما درىٰ المسكين في العلم والتتبـع والتثبت والضبط أن كتـاب مصبـاح الشريعة وما يشبهه من الكتب المودعة فيها أمثال هذه المناكير مما لفّقتها أيادي المتصوفة في الأعصار السابقة وأبقتها لنا تراثاً . . .

ثم أن شيوع التصوف وبناء الخانقاهات كـان في القرن الـرابع حيث أن بعض المـرشدين من أهـل ذلك القـرن لمّـا رأوا تفنن المتكلمين في العقـائـد فـاقتبسوا من فلسفـة (فيثاغـورس) وتابعيـه في الالهيات قـواعد وانتـزعـوا من لاهوتيّات أهل الكتاب والوثنيين جملاً وألبسوها لبـاساً إسـلامياً فجعلوهـا علماً مخصوصاً ميّزوه باسم علم التصوف أو الحقيقة أو البـاطن أو الفقر أو الفنـاء أو الكشف والشهود ، وألّفوا وصنّفوا في ذلك كتباً ورسائل وكان الأمر كذلك إلى أن حلّ القرن الخامس وما يليه من القرون ، فقام بعض الدهاة في التصوّف فرأوا مجالاً رحباً وسيعـاً لأن يحوزوا بين الجهـال مقامـاً شامخـاً كمقام النبـوّة ، بل الالوهية باسم الولاية والغوثية والقطبيـة بدعـوى التصرف في الملكـوت بالقـوة القـدسية ، فكيف بـالناسـوت ، فوسّعـوا فلسفة التصـوّف بمقالات مبنيـة على مزخرف التأويلات والكشف الخيالي والأحلام والأوهام فألّفوا الكتب المتظافرة الكثيرة ككتاب التعرّف والدلالـة والفصوص وشـروحه والنفحـات والرشحـات والمكاشفات والانسان الكامل والعوارف والمعارف والتأويلات ونحوها من الزبر والإسفار المحشوة بحكايات مكذوبة وقضايا لا مفهوم لها البتّة . . .

فلمّا راج متاعهم وذاع ذكرهم وراق سوقهم ، تشعبوا فرقاً وشعوباً وأغفلوا العوام والسفلة بالحديث الموضوع المفترىٰ : « الطرق إلىٰ الله بعدد أنفاس الخلائق » . .

عصمنا وإيَّاكم من تسويلات نسجة العرفان وحبكة الفلسفة والتصوف وجعلنا وإيَّاكم ممَّن أناخ المطيَّة بأبواب أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يعرف سواهم آمين آمين »[١٢٢] .

ابن الجوزي يهاجم التصوّف :

وأوسع هجوم من جانب أهل السنَّة على التصوف والصوفية هو ما قام به أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفىٰ سنة ٥٩٧ هـ في كتابه المشهور باسم « تلبيس ابليس » (البابان العاشر والحادي عشر ، ص ١٥٥ ـ ٣٧٣) . وها نحن نلخص المآخذ التي أخذها أهل السنة (بالمعنىٰ الواسع جداً) على التصوف والصوفية ، كما يذكرها ابن الجوزي :

١ ـ إنهم انصرفوا عن العلم إلى العمل ، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والخطرات .

٢ ـ إنهم قالوا بالحلول .

٣ ـ إنهم تجاوزوا الحدود في أمور العبادات : في الطهارة والصلاة .

٤ ـ إنهم دعوا إلى الخروج عن الأموال والتجرد عنها .

٥ ـ إنهم اتخذوا ملابس خاصة ، مثل لبس الصوف ولبس الخرق والمرقّعات .

---

(١٢٢) « عارف وصوفي چه ميگويند » : ص ٣٢ ـ ٣٣ ، نقلاً عن إحقاق الحق المجلد الأول ، ص ١٨٣ ـ ١٨٥ .

٦ ـ إنهم اتخذوا أوضاعاً خاصة في الطعام .

٧ ـ إنهم اصطنعوا السماع والرقص واستدعاء الوجد .

٨ ـ إنهم أولعوا بصحبة الأحداث والنظر إلى المُرْد .

٩ ـ إنهم دعوا إلى التوكل وقطع الأسباب وترك الاحتراز في الأموال وترك التداوي .

١٠ ـ إنهم آثروا الوحدة والعزلة والانفراد عن الناس ، وفضلوا عدم الزواج على الزواج ، ودعوا إلى ترك طلب الأولاد حين الزواج .

١١ ـ دعوا إلى السياحة « لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم ، وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً ، ويدعي بذلك الفعل التوكل » .

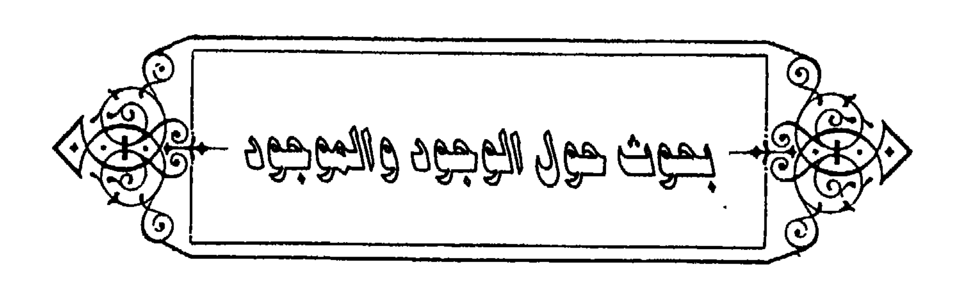
١٢ ـ الشطح والدعاوي وادعاء الكرامات والمخاريق والشعبذة .

ويستشهد على خروج الصوفية عن السنّة في هذا بما وقع لبعضهم من وقائع تدل على إنكار الفقهاء ، وأهل الدين عليهم ذلك ، فيذكر أن ذا النون المصري أنكر عليه سلوكه وآراءه عبد الله بن عبد الحكم وكان رئيس قضاة مصر ، وهجره لذلك علماء مصر ورموه بالزندقة . وأخرج أبو سليمان الداراني من دمشق لأنه كان يزعم : أنه يرىٰ الملائكة وأنهم يكلمونه . وشهد قومٌ على أحمد بن أبي الحواري أنه يفضل الأولياء على الأنبياء ، فهرب من دمشق إلى مكة . وأنكر أهل بسطام على أبي يزيد البسطامي ما كان يقول ، حتىٰ أنه ذكر للحسين بن عيسى أنه يقول : لي معراج كما كان للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) معراج ، فأخرجوه من بسطام . وأقام بمكة سنتين ، ثم رجع إلى جرجان فأقام بها إلى أن مات الحسين بن عيسى ، ثم رجع إلى بسطام . قال السُّلَمي : وحكى رجل عن سهل بن عبد الله التستري أنه يقول : إن الملائكة

والجن والشياطين يحضرونه . وأنه يتكلم معهم . فأنكر ذلك عليه العوام حتى نسبوه إلى القبائح ، فخرج إلى البصرة فمات بها . قال السُلَمي : وتكلم الحارث المحاسبي في شيء من الكلام والصفات ، فهجره أحمد بن حنبل ، فاختفى ، إلى أن مات[123] . وكذلك يذكر أن علماء العصر ـ عصر الحلاّج ـ اتفقوا على إباحة دمه .

(١٢٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي : « تلبيس ابليس » : ص ١٦١ ـ ١٦٢ ، القاهرة ، ادارة الطباعة المنيرية .

القسم الثاني عن :



بحوث حول الوجود والموجود

تمهيد

هناك نظريات عديدة في الوجود تكشف ليس عن جهل البشر عن فهم ما وراء الظواهر فحسب ، بل ويكشف اختلاف النظريات عن مدىٰ غرور البشر . وكيف يزعمون أنهم بما يملكون من وسائل بسيطة وساذجة قادرون على التوغل في أعماق الغيب واستنباط أعقد مسائله دون أن يعترفوا بأنهم ما أوتوا من العلم إلاَّ قليلاً .

بل قد يذكرنا بعض هذه النظريات بهوى الربوبية التي ينـزع إليها البشـر بجهلهم ، فيقولون في خفي سرهم : (أنا ربكم الأعلىٰ) .

(١)

العالم بين الحقيقة والمثل :

ما هو العالم المحيط بنا ، ونحن الذين نعيش فيه ؟ هل أنه حقيقة أم ظِلال لها ؟ هل السموات والأرض والجبال والأنهار والشجر والدواب أشياء واقعية موجودة ، خلقها الله وقدّر لها أقواتاً وألزمها قوانينها ؟ أم هي رشحات من عالم أسمىٰ يفيض بالحقيقة علىٰ الأشياء ؟

ربما يبدو هذا التساؤل غريباً ـ وهو غريب فعلاً ـ بيد أن نظرة عابرة إلى تاريخ الفلسفة كفيلة بتوضيح الأمر ورفع غرابته .

نحن نعرف أن اليونان أمُّ الفلسفة وقبل سقراط كان اتجاه الفلسفة نحو الطبيعيات ، حيث كان الحكماء مهتمين بكشف أسرارها والتوغل في قوانينها .

« استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته ، وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة . . » وأول فيلسوف بحث في أصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (المتوفىٰ سنة ٥٤٧ ق . م)[١] .

---

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية . تأليف الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ، ص ٨٦ .

وظهـرت مدرسـة جديـدة من رحم المدرسـة الطبيعيـة في الفلسفة وهي مدرسة السوفسطائيين ، الذين نقلوا مركز الثقل في البحث من الـطبيعيات إلى الإنسان ، أي من المعلوم إلى العالِم ، ومن الأشياء إلى من يدرك الأشياء .

« قالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود فـإنما وجـوده بالنسبة إلى الانسـان . وهذا معنىٰ قـول بروثـاغوراس : الانسـان مقياس كـل شيء »[٢] .

ومعروف أن السوفسطائيين زعموا بـأن العالم غيـر موجـود رأساً ، وإنمـا الموجود هو العلم .

وقد حداهم إلى هذا التطرف : أنهم اكتشفوا عجز الفلسفة وعدم قدرتها على كشف خبايا العالم . وكانت الظروف السياسية والاجتماعيـة والاقتصاديـة التي سادت أثينا ـ موطن هؤلاء الحكماء ـ تساعد على إشاعة روح الشك بسبب توترها واضطرابها ، مما خلّف أزمة في الفكر عبَّر عنها السوفسطائيون بوضـوح كاف .

فهم يقولون : « إن العالم مشكل ، والطريق إلى فهمه متعسِّـر ، والآراء فيه متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولىٰ من بعض ، فلا بدَّ من بذر بذور الشك فيها جميعاً ، فلا حقيقة إلاَّ الإنسان ، وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع »[٣] .

وجـاءت مدرسـة سقراط لتتحـدىٰ السوفسـطائيين.وتعتقد بصحـة وجـود العالم ، إلا أن أفلاطون الذي كان يتميّز بقدرته الفائقة على استيعـاب مختلف الأفكار وتذويبها في بوتقة فكره ، تأثر إلى حدّ بعيد بالفلسفة السوفسطائية بالرغم

---

(٢) المصدر : ص ١٢١ .

(٣) المصدر : ص ٨٩ .

من أنه كان من أعظم المدافعين عن أستاذه سقراط . فهو لم ينكر وجود العالم بوجه مطلق ، ولا اعتبر الأشياء الطبيعية موجودة وجديرة بالاهتمام مثل اسلافه من الفلاسفة الطبيعيين ، بل قال : بأن الأشياء درجة نازلة من الحقيقة ، أما الحقيقة فهي موجودة في عالم المُثل .

« والمُثُل أو (الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلا عن الإنسان ، وهي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له »[٤] والمثل بدورها ليست الوجود الحقيقي ، لأنها بالتالي مخالفة ، وفيها نسبة من النقص ، بل هذه المثل تقتبس جمالها ونورها من مثال واحد أعلىٰ .

« وهذه المُثُل منضّدة بعضها فوق بعض علىٰ نحو تصاعدي ، يشمل كل منها جميع ما دونه إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير ، وهو المثال الأعلىٰ وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشد الخير وتسعى اليه »[٥] .

والوجود الحقيقي ليس للأشياء ، بل لتلك المثل .

« ومعنىٰ ذلك أن كل موجود إنما يتعيَّن نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشّبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ، ولكنهما لن يبلغا الكمال لأن الكمال للمثل ، ولمثال المثل خاصة وهو مثال الخير »[٦] .

ولا نعلم هل يقصد أفلاطون بمثال الخير ما يقصده الحكماء الإلهيون من

---

(٤) المصدر : ص ١٢٧ .
(٥) المصدر : ص ١٢٩ .
(٦) المصدر : ص ١٢٩ .

كلمة « الله » أو « واجب الوجود » ، إلّا أن قصة الكهف التي يضرب بها أفلاطون مثل الدنيا المشهودة والحقيقة التي وراءها ، تكشف عن قناعة أفلاطون بأن ماهيات الأشياء التي نشاهدها ليست سوىٰ ظلال للوجود الحقيقي ، وهو يتطابق مع نظرية أصالة الوجود عند بعض الفلاسفة المتأخرين .

وقصة الكهف هي التالية :

« يشبّه أفلاطون الدنيا بكهف ذي منفذ واحد ، وقد سجن فيه أفراد منذ بداية عمرهم مغلولين بالأصفاد ووجوههم على جدار الكهف من الداخل ، وقد أشعلت وراءهم نار ألقت أشعتها على جدار الكهف الداخلي ، وبينهم وبين النار حائط يتحرك من ورائه بعض الناس يحملون معهم أشياء تظهر فوق الحائط ، وتلقي ظلالها على الجدار الداخلي الذي يتوجه إليه المسجونون ، فيرىٰ هؤلاء الظلال ويزعمون أنها حقائق ، بينما الحقيقة شيء آخر ، ولا يمكنهم وجدانها من دون التحرر من الأغلال والخروج من الكهف »(٧) .

وهكذا يرى افلاطون العالم المحسوس الذي يدركه عامة الناس عالم المجاز ، بينما يرىٰ العالم الحقيقي هو عالم المعقولات .

وربما لم يكن أفلاطون قد بلور في نظريته فكرة وحدة الوجود ، أو حتى أصالة الوجود بصورتها النهائية ، إلّا أن مجدد نظرياته في مدرسة الاسكندرية « أفلوطين » كان له قصب السبق في توضيح هذه النظرية ، بالرغم من أن كمال النظرية ـ إن صحّ التعبير ـ كان على يد صدر المتألهين .

« كان أفلوطين قائلاً بوحدة الوجود ـ يعني كان يزعم أن الحقيقة واحدة ، وإن الأحدية أصلٌ ومنشأ كل شيء ، وأن الموجودات تَرَشُّحُ فَيْضٍ من ذلك المبدأ الأول ، وأنه مصدر الكل . ويرىٰ أن نهاية الوجود وغايته أيضاً : الرجوع

(٧) سير حكمت در أوروپا (بالفارسية) المؤلف محمد علي فروغي ، ج ١ ، ص ٢٩ .

إلى ذلك المبدأ ، حيث إنه يدرك في « قوس النزول »[٨] العوالم الروحانية والجسمانية ، وينال في « قوس الصعود » الحس والتعقل والإشراق والكشف والشهود »[٩] .

وأفلوطين كان قد تأثر بعمق بنظرية الغنوص الشرقية ، إلا أنه بيَّنها بلغةِ المنطق اليوناني .

وهو لا يرىٰ حقيقة للأشياء أو الماهيات إنما الحقيقية للأول (ويقصد به المبدأ) .

« إن الوجود الحقيقي إنما هو وجود « الأول » أو « الواحد » أو « الله » بأسمىٰ ما له من كمال الربوبية ، فكل شيء صدر عن « الأول » وإلىٰ « الأول » يعود »[١٠] .

وهو بالتالي :

« حريص علىٰ وحدة « الأول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث أنه لا يقبل أيّ نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتىٰ في الذهن والتصور أيضاً »[١١] .

« فالواحد البسيط من كل وجه ، والمبدأ الأول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب ، وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء . هو لا شيء لأنه فوق كل شيء ، ولأنه ليس من الممكن أن يُميّز فيه شيء عن شيء ، ولا أن يتبيَّن فيه وجود معيّن . وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الأشياء ،

---

(٨) لعلنا نتحدث بإذن الله عن مصطلح قوس الصعود وقوس النزول ضمن نظرية أفلوطين وأتباعه .

(٩) سير حكمت در أوروبا (بالفارسية) ج ١ ، ص ٨٦ .

(١٠) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية : ص ٢٣٠ .

(١١) المصدر : ص ٢٣١ .

منه ينبثق كل شيء ، فهو الأشياء جميعاً لأنه يحويها بـالقوة ـ إذا صحّ التعبير ـ دون أن يكون واحداً منها »[١٢] .

ومن هنا يبدو لنا أن أصحاب نظرية وحدة الوجود ، هم في حقيقة الأمـر مثاليون في نظرتهم إلى الأشياء المحيطة بهم . إذ لا يعترفـون بماهيـة الأشياء وبأنها حقيقة ، بل يرون أنها ظلال لتلك الحقيقة .

ويبدو أن اثنين من فلاسفة أوروبا الجدد ـ على الأقل ـ ذهبـا إلى نظريـة المثـل الأفـلاطـونيـة ، بـالـرغم من عـدم بلورتـهـا عنـدهـم بصـورة كـاملة ، وهمـا «مـالبـرانش» الفـرنسي (١٦٣٨/ ١٧١٥) و «أسـبينـوزا» الهولندي (١٦٣٢ / ١٦٧٧) .

ولأن مالبرانش كان ملتزماً بالدين فإنه لم يصرح بنظريته بصـورة كاملة ، بالرغم من أنه اشتهر عنه رأيه المعـروف كل مـا نراه إنمـا نراه في الله ، إلاّ أن « اسبينوزا » كان أكثر تحرراً وصراحة في بيان مذهبه الذاهب في وحدة الوجود ، والذي يعتبر في ذات الوقت منهجاً للعقل عنده ، أما العلاقة بين النظرة الأحادية إلى الكون والمنهج العقلي ، فتعرف بما يلي :

« إن خاصية رئيسية من خاصيات العقل أنه « يكوّن الأفكار الايجابية قبل السلبية » والحال أن فكرة المتناهي فكـرة سلبية إذ « تـطلق صفة المتنـاهي في جنسه على كل شيء يمكن أن يُحد بشيء آخر من الطبيعة عينهـا . يقال مثـلاً للجسم أنه متناهٍ ، لأننا نتصور على الدوام شيئاً أكبر منه » وبصفة عامة فإن « كل تعيين سلب » أما الفكرة الايجابية بامتياز ، فهي فكرة الله « الموجود المطلق في لا تناهيه ، أيّ الجوهر الحامل لعدد لا متناه من الصفات ، التي تعبّر كل صفة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية » : إنها إيجابية لأنها جوهر أي « ما هو مـوجود في ذاته وما هو متصوَّر بذاته وما لا يحتاج تصـوره إلى تصور شيء آخـر يكون

(١٢) المصدر : ص ٢٣٣ .

متقوماً به »[١٣] .

أما علاقة الأشياء بهذا الموجود الغيبي ، فيرىٰ هذا الفيلسوف : أن فهم هذه العلاقة سوف يكون عبر معرفة وحدة الوجود أيضاً .

« عن هذا السبيل نستطيع أن نفهم على نحو أفضل لماذا كان الجوهر الأوحد والمعقولية الكلية شيئاً واحداً في نظر أسبينوزا ، بشرط ألّا تكون علاقة الجوهر بصفاته مجرد علاقة موضوع بمحمول ، بل أن يكون الجوهر اللا منقسم هو السبب الذي يعلل وجود الأحوال في كل صفة . فإن في الصفات كافة على الرغم من اختلافها في الماهية أساساً واحداً هو قدرتها على تعليل وجود الأحوال فيها . والحال أن هذه المعقولية ليست رهناً بطبيعة الصفة ، ذلك أن المعقولية هي النظام ، والنظام الذي به تنجم الأحوال في كل صفة من هذه الصفات عن بعضها بعضاً ، يمكن أن يكون واحداً برغم تمايز الصفات »[١٤] .

ملّا صدرا يجدد نظريات وحدة الوجود :

ويأتي صدر المتألهين ـ كما يسميه المتأثرون بفلسفته ـ ليجدد نظريات المثل الأفلاطونية بتعابير جديدة ، فيقول : « وفي كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جليَّة : بعدمية الممكنات أزلاً وأبداً وكفاك في هذا الأمر قوله تعالىٰ : ﴿ كل شيء هالك إلاَّ وجهه ﴾ قال الشيخ محمد الغزالي ـ مشيراً إلى هذه الآية ، عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأى بالمشاهدة العيانية ، أن لا موجود إلاَّ الله ، وأن كل شيء هالك إلاَّ وجهه ، لا أنه يصيّرها كذلك في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك ، فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه

---

(١٣) تاريخ الفلسفة أميل برهيية : ترجمة جورج طرابيش ـ القرن السابع عشر ـ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

(١٤) المصدر : ص ٢٠٦ .

الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق ، رأى موجوداً في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي موجده »[١٥] .

وفي حديث آخر يرى « أن الماهيات الامكانية أمور عدمية » ويضيف قائلاً : « بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ، ولا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه ، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته ، بل الموجود هو الوجود ، وأطواره وشؤونه وأنحاؤه »[١٦] .

هكذا يرىٰ ملاّ صدرا : أن الأرض والسماء والانسان وغيرها مما يسميها « الماهيات الإمكانية » ليست في الواقع إلا اعتبارات وهمية .

من ذلك كله نرىٰ أن هذا الفريق من الفلاسفة يلغون وجود الأشياء ، ونستطيع أن نجعلهم جميعاً في صف المتألهين المتأثرين ـ كشيخهم أفلاطون ـ بالسوفسطائيين بقدر معيَّن .

الرؤية الواقعية :

ونحن لا يسعنا إلا الاعتراف بأن وجداننا وعقلنا وكافة أحاسيسنا تشهد بوضوح : أن الموجودات التي حولنا وإيانا حق وواقع .

وقبل أن تُشوّش رؤيتنا بالأفكار الغريبة لم يكن يطرح لدينا هذا التساؤل : هل نحن موجودون ؟ هل السماء والأرض والجبال . و . . و . . حق أم ظلال للحق ؟

ويبدو أن الذين أنكروا « أصالة » الأشياء وإن شئت قلت : « الماهيات » إنما فعلوا ذلك تخلصاً من الجهل بكيفية الخلق ، ومعنىٰ قدرة الله سبحانه

---

(١٥) ميزان المطالب : ص ٢٣ نقلاً عن كتاب الأسفار ، ص ١٩٥ ، الطبعة القديمة .
(١٦) المصدر .

وتعالىٰ على خلق الأشياء بكلمة واحدة ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ . (يس / ٨٢) .

فتهربوا من ذلك بإنكار المخلوقات رأساً .

وإذا اتجهنا شطر القرآن نلتمس منه بصيرة في مسألة « أصالة الماهية » رأينا آياته تكاد تنطق جميعاً بحقانية المخلوقات ، ولكن بإذن الله وأمره ، وربوبيته وقيمومته .

يقول ربنا سبحانه :

﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ (الأنعام / ١) .

وقد تضاف إلى كلمة الخلق لفظة « بالحق » .

﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ﴾ (الأنعام / ٧٣) .

ويأمرنا الله بالنظر في خلقه فيقول :

﴿ أولم يروا إلىٰ ما خلق الله من شيء يتفيّؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون ﴾ (النحل / ٤٨) .

ويؤكد حقانية السموات والأرض بقوله سبحانه :

﴿ ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق وأجل مسمّىٰ ﴾ (الروم / ٨) .

ويستشهد على قدرته على خلق آخر كخلقه الأول فيقول سبحانه وتعالىٰ :

﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ (يس / ٨١) .

ويوجهنا إلى أن الخلق ليس باطلاً فيقول :

﴿ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلىٰ جنوبهم ويتفكرون في خلق السمٰوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾
(آل عمران / ١٩١) .

ويبيّن أن الخلق قد تَمَّ بعد أن لم يكن شيئاً فيقول :

﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ﴾ (مريم / ٩) .

﴿ أولا يذكر الانسان أنَّا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ (مريم / ٦٧) .

ويذكرنا بأنه سبحانه لم يُشهد الناس خلق أنفسهم ولا خلق السماوات والأرض (فلم يؤتوا معرفة كيفية الخلق) :

﴿ ما أشهدتهم خلق السمٰوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً ﴾ (الكهف / ٥١) .

ويذكرنا بقدرة الله المطلقة على خلق الكون بكلمة واحدة فيقول :

﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس / ٨٢) .

ويبيِّن أن خلق السماوات والأرض لا يعني استغناءهن عن أمر الله وإذنه ورحمته فيقول :

﴿ والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ﴾ (الأعراف / ٥٤) .

وحتىٰ حركة السفن في البحار بالرياح فهي بأمر الله .

﴿ وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ﴾ (ابراهيم / ٣٢) .

وقيام السماوات والأرض بأمر الله :

﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾ (الروم / ٢٥) .

وتدلنا إلى هذه الحقيقة آيات الذكر التي تبيِّن ـ ببلاغة نافذة ـ أن الله قدوس عن صفات خلقه ، وأنه ليس كمثله شيء وأنه ـ باختصار ـ خلو عن خلقه وخلقه خلو عنه ، لا إله إلاَّ هو الحيُّ القيّوم .

قال الله تعالى :

﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع العليم ﴾ (الشورى / ١١) .

﴿ الله لا إلٰه إلاّ هوَ الحيُّ القيّوم ﴾ (البقرة / ٢٥٥) .

﴿ شهد الله أنه لا إلٰه إلاّ هو والملائكة وأولو العلم ﴾ (آل عمران / ١٨) .

﴿ إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد ﴾ (النساء / ١٧١) .

﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ (الأنعام / ١٠٢) .

﴿ الذي له ملك السمٰوات والأرض لا إله إلاّ هو يحي ويميت ﴾ (الأعراف / ١٥٨) .

﴿ ومن يقل منهم إنِّي إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ﴾ (الأنبياء / ٢٩) .

وهكذا تنفي آيات الذكر بكل تأكيد ممكن ـ اضفاء صفة الألوهية على الأشياء ـ وتفصلها عن مقام الألوهية . وهل نجد أبلغ شهادة من هذه الآيات تدلنا على إن الله ـ غير ـ خلقِهِ وخلقَهُ ـ غير ـ الله ، وأن خلقه بالتالي شيء متحقق وقائم به .

إن هذه المغايرة بين الله وبين خلقه هي أحد معاني التسبيح الذي هو أعظم ذكراً ، فالتسبيح يعني أن ربنا ليس كمثل خلقه ، وأن كل صفات الخلق التي يلصقها وَهْمُ البشر حين يتوهم ربه ، ليس فيه فهو سبوح وقدوس .

بـل كل شيء مخلوق يشهـد على أن الخالق غيـره ، وأنه لا يشبهـه ولا يضرب به له المثل ، أو ليس هذا هو معنىٰ قوله سبحانه .

﴿ سبّح لله ما في السمٰوات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾
(الحديد / ١) .

﴿ يسبّح لله ما في السمٰوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم ﴾ (الجمعة / ١) .

﴿ وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾
(الاسراء / ٤٤) .

﴿ وترىٰ الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ﴾
(الزمر / ٧٥) .

﴿ ويسبّح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ﴾ (الرعد / ١٣) .

وعندما يبيّن القرآن الحكيم ذنوب العباد أو شركهم بالله أو ما أشبـه ، لا يلبث أن يقـدّس الرب لكي يـدفع الـوهم البشـري السخيف الـذي يخلط بين الخالق والمخلوق .

تدبّر في الآيات التالية :

﴿ قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾
(المائدة / ١١٦) .

﴿ فلما أفاق قال سبحانك تُبْتُ إليك وأنا أول المؤمنين ﴾
(الأعراف / ١٤٣) .

﴿ قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك مِن أولياء ﴾
(الفرقان / ١٨) .

﴿ فنـادى في الـظلمـات أن لا إلـه إلا أنت سبحـانـك إني كنت من الظالمين ﴾ (الأنبياء / ٨٧) .

ويمكن أن يُستوحىٰ القول بأصالة الماهية من كلام الإمام علي بن موسى الـرضا (عليـه السلام) في حـواره مع عمـران الصابئي عنـدما فسّـر لـه الآيـة الكريمة .

﴿ ومن كان في هذه أعمىٰ فهو في الآخرة أعمىٰ وأضل سبيلاً ﴾ .

قال : أعمىٰ عن الحقائق الموجودة .

عن الماهية والوجود :

ما هي الماهية ؟ وما هو الوجود ؟ :

يبدو لي أن هناك نوعاً من الغموض حول هذين التعبيرين ، ربما كان عند بعضهم غموضاً مقصوداً .

يقول البعض : « الماهية هي ما يجاب عن السؤال بما هو ، وهي مشتقة عما هو أو عمّا به الشيء هو هو ، ويطلق غالباً على الأمر المتعقـل ، والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود »[١٧] .

إذاً ، ما هي الماهية ؟ :

إنك ترى السؤال لا يزال حائراً هل التفاحة بلونها الأحمر وعبقهـا الأخّاذ وطعمها المناسب وسائر سماتها هي الماهية ؟

هل الماهية ميزات التفاحة ، سواءً كانت موجودة أم متصـورة في الذهن وبتعبير أبلغ : هل الماهية حدود الأشياء التي تميزها عن بعضهـا ، أم الماهيـة

---

(١٧) المصدر : ج ١ ، ص ٤ .

ذات الأشياء وحقيقتها التي لو سألت عنها لأجابوك . وإذا كانت الماهية « ماهوية الأشياء » أو « ذاتية الأشياء » و « حقيقة الأشياء » فالسؤال الآخر هو : ما هو الوجود إذاً ؟

هنا أيضاً يقولون : قد يكون الشيء بماله من ذاتية وحقيقة و . و . . ليس موجوداً ، فإذا الوجود شيء وذات الأشياء شيء آخر .

فمثلاً قوانين المثلث تشمل المثلث بما هو مثلث سواءً كان موجوداً في الواقع الخارجي أم لا . . وبالتالي نستطيع أن نقول : مثلث غير موجود .

لذلك « قال أبو الحسن الأشعري ، وأبو الحسين البصري من المتكلمين ، وجماعة تبعوهما : أن وجود كل الماهية نفس تلك الماهية » .

« وقال جماعة من المتكلمين والحكماء : بزيادة الوجود على الماهية في الذهن ، لا في العين »[١٨] .

أما الأدلة التي ساقوها لنظريتهم هذه فهي التالية :

١ ـ « صحة السلب ، أيّ يصح سلب الوجود عن الماهية » ، (فيجوز مثلاً أن نقول : تفاحة غير موجودة ، فهذا التعبير يدل على أن ذات التفاحة غير الوجود) .

٢ ـ إفتقار حمل الوجود على الماهية إلى الوسط (فنقول : التفاحة موجودة وإذا كانت ماهية التفاحة ووجودها واحد لم نستطع أن نقول ذلك ، وهل يمكننا أن نقول : التفاحة تفاحة ؟) مع أن حمل الشيء على الشيء وحمل ذاته له بيِّن الثبوت له .

٣ ـ انفكاكها منه في التعقل ، أي نعقل ماهية المثلث مثلاً ، ونغفل عن

---

(١٨) المصدر : ص ٥ .

وجودها الخارجي والذهني[١٩] .

هل اقتنعنا أن الماهية غير الوجود ؟ في المسألة بعض التفصيل ، دعنا نتعمق قليلاً ونضرب بالتفاحة مثلاً : أنها مجموعة آثار تدل على شيء واقعي نستنبطه منها ، نسميه بالوجود ، فنقول : لأننا نلمس حجم التفاحة ونحس بوزنها ، ونرىٰ لونها ، ونتذوق طعمها فإنها ـ إذاً ـ موجودة .

فهل معنىٰ الفرق بين ماهية التفاحة ووجودها هو أن التفاحة قد نتصورها بدون الوجود فنقول : التفاحة غير موجودة أو نقول : إن التفاحة ثقيلة . نقول : هذا القانون دون التفات منا بأن تكون موجودة أو غير موجودة ؟

وهنا ينبغي أن نقول : أن القوانين المترتبة على الأشياء تجري عليها بشرط الوجود ، فليست التفاحة الذهنية ذات امتداد وثقل ولون ، بل التفاحة الموجودة خارجاً .

وهكذا المثلث لا يُطبق عليه القانون إلاّ بافتراض وجوده . وأساساً ، ليس العدم والمعدوم قابلاً للتصور ، اللهم إلاّ بقرينة الوجود كما الظلال فرع النور ، وكما الليل ليس سوى زمن انسلاخ النهار وهكذا .

بلىٰ قد نخلق في أذهاننا صوراً لأشياء عدمية ، مثل جبل من ذهب أو نهر من زئبق ، ومعرفتنا بها إنما هي بذلك الوجود الذي يخلقه الخيال البشري وهو موجود في حدود الخيال .

ولعلّ الذين فرقّوا بين الماهية والوجود ، أرادوا إقناعنا بأن ذاتية الأشياء هي العدم ، فالتفاحة لم تكن ثم كانت وهي بالتالي تفنى ، إذاً ماهية التفاحة عدم ، ووجودها طارىء ، أو بتعبير أفضل وجودها قائم بغيرها .

---

(١٩) المصدر : ص ٥ . ملاحظة ما يذكر في هذه النصوص بين قوسين إنما هو من المؤلف يشرح به فكرة النص المنقول من المصدر .

وهذه حقيقة ولكن السؤال : أليس هـذا الوجـود الغيري القـائم بالله هـو ماهية الأشياء ؟ وهل نعني بـ (ذاتية العدم) غير هذا ؟

خلاصة القول : ليس لدينا حتى الآن أية حجة على أن الوجود والماهية شيئان مختلفان . إنما الحجة قائمة على أن وجود الأشياء ، وجود غيري قـائم بالحي القيّوم سبحانه وتعالى .

ولذلك قال بعضهم : « وقال جماعة من المتكلمين والحكمـاء : بزيـادة الوجود على الماهية في الذهن ، لا في العين ، بل ولا في حاق الذهن ، بـل بتحليل وتعمل من العقل ، فإن الكون في الذهن أيضاً وجود ذهني ، كمـا أن الكون في الخارج وجود خارجي ، لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين (الذهني والخارجي) بنحو عدم الاعتبار ، لا اعتبـار العدم (فيـلاحظ المثلث من دون اعتبار وجـوده) . وبعبارة أخـرى بعد التعمل الشديد في تخلية الذهن عن مطلق الـوجود ، ليست المـاهية بـالحمل الأولي الذاتي وجوداً وإن كانت بالحمل الشائع الصناعي وجوداً »[٢٠] .

(فـإذا قلنا مـاهية التفـاحة وجـود ، فإن كـلامنا لا يصـدق إلا بنحـو من المجاز ، أما بنحو الحقيقة فلا) .

فهذا التعمل الشديد ، أو إن شئت قلت : التكلف الشديد يدل على أن الوجدان يأبى افتراض ثنـائية في الأشيـاء مركبـة من ماهيـة لا بشرط الـوجود ، ووجود .

بل إن ذات الأشياء كما نعرفها بفطرتنا هو ذات الأشياء بواقعيته التي هي الموجودة الغيرية .

---

(٢٠) المصدر : ص ٥ .

يبقى أن نعرف أن الأدلة الثلاثة التي ساقوها لاقناعنا باختلاف الوجود والماهية ، أدلة لفظية تصلح لعلم النحو وليس للحكمة والفلسفة .

ومثل هذه الأدلة كثيرة في كلام الفلاسفة ، مما يدل على خلط عظيم بين العلم وبين التعبير عنه .

بين أصالة الوجود وأصالة الماهية :

وإذا ثبت أن الوجود شيء والماهية شيء آخر ، يطرح السؤال التالي : هل الأصل في تحقق الممكنات (الأشياء) هو وجودها أو ماهيتها ، وبتعبير آخر : الماهية أصل التحقق والوجود طارىء عليه ، أم الوجود أصل تحقق الممكن والماهية طارئة ؟

ذهب المحققون من المشائيين إلىٰ أن الماهية هي الأصل ، أما الوجود فشيء طارىء ، فحقيقة التفاحة ـ بما لها من ميزات وخصائص ـ هي أصلها ، وقد يفيض عليها الرب من نور الوجود فتصبح تفاحة موجودة ، أو يتركها في رحم العدم .

وقد عبّر بعضهم عن هذه الفكرة ـ مرة ـ فقال : « ما جعل الله المشمش مشمشاً ، ولكنه خلقه » .

وذهب آخرون وفي طليعتهم شيخ الإشراق السهروردي إلى أن الوجود هو الأصل ، أما الماهية فليست سوى أمر طارىء .

رقال آخرون : « الماهية والوجود معاً أصل ، وقال السبزواري عن هذا القول الثالث : ولم يقل أحد من الحكماء بأصالتهما معاً ، إذ لو كانا أصليين لزم أن يكون كل شيء شيئين متباينين ، ولزم التركيب في الصادر الأول (أي العقل الذي صدر حسب رأيهم عن الخالق قبل كل شيء) ولزم أن لا يكون الوجود

نفس تحقق الماهية وكونها ، وغير ذلك من التوالي الفاسدة »[٢١] .

ولكنه أشار في هامش كتابه إلى أن بعض من عاصره من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية حسب تعبيره ، قد قال بأصالة الوجود والماهية معاً ويقصد به الشيخ الاحسائي[٢٢] .

ويجدر بنا أن نذكر القارىء بما سبق : أن حقيقة هذا الجدل تعود إلى إنكار تحقق الأشياء التي نشهدها ، وأن الوجود الحقيقي إنما هو في عالم المثال ، لذلك تجد شيخ الإشراق ـ تبعاً لشيخه أفلاطون ـ لا يرىٰ وجوداً حقيقياً للأشياء . أما صدر المتألهين فإنه ـ بالرغم من اعترافه بوجود الأشياء ـ يرى بالتالي عدمية الممكنات .

ولا نعرف محصلاً للنزاع بين أصالة الوجود وأصالة الماهية ، إلاَّ إذا فسَّرنا كلامهم بهذا التفسير ، أما المتأخرون فلم أجد تفسيراً واضحاً لهم لهذا النزاع مما يجعلني أتّهم الكثير منهم علىٰ إتّباع الأولين في نزاعاتهم دون معرفة واضحة بحقيقتها .

وقد سبق الحديث عن أن الوجدان يشهد بحقانية الأشياء وأن ماهياتها الخارجية ليست عدمية كما يُقال . يبقى أن نقول هنا : أن الأدلة التي ساقها المحقق السبزواري على أن خطأ القول بأصالة الوجود والماهية معاً لم تكن براهين سليمة ، إلا إذا اعترفنا سلفاً بمبادىء الفلسفة ، مثل صدور الأشياء عن الله وما أشبه ، مما هي خاطئة عندنا .

ثم لم نجد بين الفلاسفة من يقول : بأنه لا الوجود ولا الماهية أصل في تحقق الممكنات ، إنما الأصل هو الخلق ، وإن الله سبحانه قد رشَّ على

---

(٢١) المصدر : ص ٦ .

(٢٢) المصدر .

الأشياء ـ التي قدّرها تقديراً في عالم الظلمات ـ من نور الوجود فكانت موجودة كما قدرها . وهكذا تكون الأشياء حقيقة بماهيّتها التي قدّرها الله وبوجودها الذي أعطاه الله إيَّاها .

هل الوجود حقيقة واحدة ؟ :

هل الوجود حقيقة واحدة في الخالق والمخلوق في الجوهر والعرض ، أم أن كلمة الوجود حين تستخدم في المخلوق فهي مختلفة معنى عنها لو استخدمت في الخالق ، أو حسب تعبيرهم مشترك بينهما اشتراكاً لفظيًّا تماماً ، مثل اشتراك كلمة السيارة بين المركبة وبين القافلة التجارية ؟

رأىٰ أبو الحسن الأشعري ، وأبو الحسين البصري ، أن الوجود مشترك في اللفظ بين الخالق والمخلوق ، أما المعنى فلا .

بينما رأىٰ الحكماء أنه مشترك اشتراكاً معنوياً ، فالوجود بمعنى واحد .

والأدلة التي ذكروها لرأيهم ضعيفة وبعضها لا يستحق الذكر ، ونسوق فيما يلي بعضها[٢٣] :

١ ـ « لا تمايز في العدم ، فمعناه واحد ، ونقيض الواحد واحد » .

ولكن لم يثبت أن نقيض الواحد واحد ، وبالعكس نقيض العدم أكثر من واحد ، وإلاَّ لزم أن يكون الكون شيئاً واحداً دون أدنىٰ تمايز ، وهذا ممنوع وجداناً ، والوحدة اللفظية أو التكلفية لا تجدي نفعاً ، لأن مقتضى الدليل لو ثَبَتَ الوحدة الحقيقية .

٢ ـ « إذا قلنا : أن الله موجود ، فلو لم نفهم من موجوديته ذلك المفهوم البديهي العام في جميع المصاديق ، (فماذا نفهمه إذاً) فأما أن نفهم نقيضه ،

---

(٢٣) المصدر : ص ١٠ ـ ١١ .

ونقيض الوجود هو العدم ، فلزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود (أو بتعبير آخر إنكار الخالق) ، وأما أن لا نفهم شيئاً فلزم تعطيل عقولنا عن المعرفة » .

ويحق لنا أن نقول : أن عقولنا عاجزة ـ فعلاً ـ عن فهم الوجود في مقام الألوهية . فهل الاعتراف بالعجز جريمة .

والواقع : إن أعظم الذكر وأشرفه « سبحان الله » وهو يعني تنزيه الخالق العظيم من الشبه بالمخلوقين ، ولا ريب أن الاعتقاد بقدرة العقل على فهم « وجود » الخالق يتنافىٰ وتنزيه الله وتقديسه . والأفضل أن نعلن عن عجزنا عن فهم أي شيء عن الخالق غير ما دلَّت عليه الآيات بصورة مباشرة .

٣ ـ لنفترض أننا لم نشاهد « تفاحة » وقلنا : التفاحة (غير موجودة) فهل يعني هذا أن شيئاً آخر مثلاً : الكمثرىٰ غير موجودة أيضاً ، بالطبع الجواب يأتي بالنفي إذ نقول : هناك شيء موجود ، ولكنه ليس التفاحة ، بل الكمثرىٰ ، أليس في هذا دليل على أن الوجود قاسم مشترك ، فإذا فقد جزيء منه فلا يعني فقدان جزيء آخر منه ؟

ويمكننا أن نجيب عن هذا الدليل بما يلي :

أولاً : أن هذا دليل لفظيّ ، بينما نتحدَّث نحن عن مقام الحكمة ، ونحتاج فيه إلى دليل عقلي .

ثانياً : أهم شيء ، إثبات اشتراك الوجود المعنوي بين الخالق والمخلوق ، ودليلهم خاص بالمخلوقات فقط .

والواقع إن السؤال لا يزال في معنى الوجود ، فهل معناه « إثبات » الشيء بحيث يخرج من إطار العدم ، وبهذا المقدار يكون لفظ الوجود مشتركاً اشتراكاً معنوياً ، وأما إذا كان معنىٰ الوجود يتجاوز مجرد إثبات الشيء ويدخل في التفاصيل فإن تعقلنا لوجود البارىء محال .

وإلى هـذا يذهب مؤلف كتـاب « عارف وصـوفي چه ميگـوينـد » جـواد تهراني[٢٤] ، وفيما يلي ترجمة مختصرة لرأيه :

« من دون التكلف ، يرى كل من يراجع وجدانه أن لفظ الوجود في كل الموارد التي يُستخدم فيها أو يُستخدم المرادف له بالفارسية « هستى وهست » فإنه يطلق في كل مكان بمعنىً ومفهوم مشترك ، وذلك المفهوم إنما هو بلحاظ إخراج الشيء من حد البطلان والعدم ، والنفي والتعطيل ، ويعتبر إنكار ذلـك نوعاً من المكابرة »[٢٥] .

---

(٢٤) وهو من آيات الله الكبار في ايران ويسكن مدينة مشهد المشرفة .

(٢٥) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ٢٣١ .

(٢)

نظريات حول وحدة الوجود :

ما هو الوجود ؟ وهل وجودك ووجودي واحد ؟ وماذا عن « وجود » الأشياء التي حولنا ، هل هو شيء واحد ممتد عليه ؟ والسؤال الأخطر : ماذا عن وجود الخالق ؟ هل هو ذات وجود المخلوق في أفق أسمىٰ ؟

يبـدو أن طرح هـذا السؤال كان بهـدف حل لغـزين في العـالم . اللغـز الأول : الكثرة والوحدة في الأشياء ، أما اللغز الثاني : فهو العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وهل هناك نوع من الوحدة ، بحيث تنعدم المسافة بينهما دائماً ، أو في بعض الأوقات ، أم لا ؟

واختلفت آراء الفـلاسفة في الإجـابة عن هـذا السؤال إلىٰ أربعة أقـوال رئيسية .

١ ـ قـال البعض ـ مثل الحكمـاء الفهلويين ـ إن الوجـود ليس إلاّ حقيقة واحدة سواء في الخالق أو المخلوق ، بيد أن لـه مراتب ودرجـات مختلفة في الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر ، والغنى والفقر ، والكمال والنقص .

وبالرغم من هذه الاختلافات فانه لا إختلاف في نوع الوجود ، فليس إلاّ نوعاً واحداً ، أما اختلاف الدرجات فهو لا يؤثر في وحدة النوعية .

٢ ـ أما الفلاسفة المشاؤون فقد رأوا أن حقيقة الوجود مختلفة من وجود إلى وجود .

٣ ـ هناك فريق ثالث ، سمّوا مذهبهم بمذهب المتألهين ، وفَصّلوا القول في ذلك بما يلي :

إن حقيقة الأشياء الممكنة (أي المخلوقات) إنما هي بماهيّتها ، والوجود عارض عليها ، بينما وجود الباريء من ذاته ، ففي مقامه (سبحانه وتعالى) قالوا بـ (أصالة الوجود) . وفي وجوده سبحانه لا يتصور أي نوع من الكثرة لا نوعاً ولا عرضاً ولا شدَّة ولا ضعفاً ولا زمناً .

ويُطرح أمامهم سؤال : إذاً فكيف نسمّي الأشياء بالوجود ، ونقول أنها موجودة ، ويجيب هؤلاء بأن نسبة الأشياء (الماهيات الممكنة) إلى الوجود ، إنما هي بسبب أنها مجعولة من قبل صاحب الوجود الحق وهو الله سبحانه ، وضربوا مثلاً لغوياً لذلك بكلمات « مشمش ، لابن ، تامر » أيّ مَن أشرقت عليه الشمس أو يملك اللبن أو التمر .

٤ ـ أما العرفاء الشامخون الذين تجاوزوا نظرية وحدة الوجود والموجود (النظرية الأولى) فقد قالوا بوحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما .

وهذا هو الذي اصطفاه صدر المتألهين ، والسبزواري ، فهؤلاء يقولون : « بتكثر الوجود والموجود ومع ذلك يثبتون الوحدة في عين الكثرة . وقد يمثل له بأنه كما إذا كان إنسان مقابلاً لمرائي متعددة ، فالإنسان متعدد وكذلك الإنسانية ، لكنه في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصلية . فإن عكس الشيء بما هو عكسه ليس شيئاً على حياله ، إنما هو آلة لحاظ الشيء »[٢٦] ويتبنىٰ العلاّمة الطباطبائي هذا ويضرب له مثلاً بقوله :

---

(٢٦) ميزان المطالب : ص ١٥ .

« الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة ، ثم يضيف قائلاً : كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف ، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً ، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية[٢٧] ، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً ، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور ، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً »[٢٨] .

أدلة وحدة الوجود :

وساقوا لإثبات الرأي الأول الذي قال به الحكماء الفهلويون ، والعرفاء ، مجموعة أدلة نذكرها فيما يلي :

الدليل الأول :

قالوا : أن مفهوم الوجود واحد ، وهو مشترك معنوي بين أنحاء الوجود ، ولأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة فلذلك نعرف أن الوجود شيء واحد ، لأنه مفهوم واحد ، منتزع من حقائق تنتهي إلى شيء واحد .

وهذا الدليل قائم على أساس فكرة اشتراك لفظ الوجود بين أنحائه اشتراكاً معنوياً .

وقد سبق الحديث حول تلك الفكرة ، وعرفنا أن وجه الاشتراك المعنوي لو ثبت ، هو بيان خروج الشيء من إطار العدم ، وليس أكثر من هذا .

وعرفنا أن محاولة إثبات حقائق فلسفية عليا ببعض الدلالات اللفظية لدليل على مدى الخلط بين مباحث الألفاظ والعبارات ، وبين البحوث العقلية .

---

(٢٧) يبدو أن مراده ، أنه ليس نوراً مضافاً إليه شيء آخر ، بل أنه نور فحسب .

(٢٨) نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي : ص ١٨ .

وإذا عدنا إلى وجداننا ، وتساءلنا : هل نستطيع أن نثبت وحدة السيارات ، وحدة حقيقة بالاشتراك المعنوي بينها في لفظ « السيارة » وذلك بأن نقول : أليس لفظ السيارة يشمل كل سيارة ، ونحن ننتزع من استخدام هذا اللفظ في مختلف السيارات فكرة واحدة ومفهوماً واحداً ، ولأنه لا يمكن أن ننتزع مفهوماً واحداً من حقائق متباينة ، إذاً فحقيقية السيارات واحدة ؟

وبهذا الدليل نحاول إبطال ما تحسه حواسنا ، وتدركه أفكارنا من اختلاف السيارات في الطراز وفي منشأ الصدور وفي النوعية ، وفي كل شيء تقريباً .

إن العقل السليم يرفض مثل هذه الحجج اللفظية ، ويقول : من قال لكم : لا نستطيع أن ننتزع مفهوماً واحداً من حقائق متباينة ، أو ليس الانتزاع مجرد تصور ذهني ، أو ليس الخيال قادراً على خلق الصور غير الحقيقية مثل نهر من الزئبق ؟

وبالتالي ، إن علمنا باختلاف الحقائق وبالذات تباين الخالق والمخلوق ، يشهد أن انتزاع مفهوم واحد من الحقائق المتباينة ممكن ، ولو افترضنا عدم إمكان ذلك ، إلّا إذا كانت الحقيقة واحدة ، فلا بدّ من القول باستحالة انتزاع مفهوم واحد في هذا المجال ، ذلك لأن المفهوم يأتي بعد العلم وليس المفهوم هو الذي يعطينا العلم ، لأن المفهوم المنتزع عن صنع النفس البشرية والعلم ، يكشف الحقائق الخارجية ! .

الدليل الثاني :

قالوا : انطلاقاً من القاعدة الفلسفية المعروفة : أن معطي الشيء ليس فاقداً له ، لا بدّ أن نقول بوحدة المخلوق والخالق ، ونتساءل كيف ؟ قالوا : إنه على أساس نظرية الوحدة ، فإن الخالق ينطوي على المخلوق ويكون إعطاء الخالق المخلوق موافقاً لهذه القاعدة لأنه كان فيه فخرج منه .

ولكن إذا لم نقل بالوحدة ، فإن ذلك يعني أن الخـالق لم يكن في بطن المخلوق ، فكيف أعطاه الخالق وهو فاقد له ! .

ويُردُّ هذا الدليل بأنَّ عطاء الرب ليس على نهج الولادة وخروج الشيء من الشيء كما في المخلوقات الطبيعية ، بل على نحو الإبداع لا من شيء .

وهذه القاعدة إنما تثبت في موارد المخلوقات وليس في مقـام الخالق ، أليس من السفـاهـة قيـاس الخـالق بـالمخلوقين ، سبحـان الله عمَّـا يقـول المشركون .

والحديث حول الخلق الإلهي طويل ، يأتي في مقامه إنشاء الله .

الدليل الثالث :

قالوا : أوَليس الموجودات آيات الله ؟ وكيف يكون شيء آية شيء إذا لم يكن من ذاته ؟

ويُرد عليه :

ليست الآية بمعنى جزء الشيء ، بل معناها : العلامة ، والخلائق آيات الله ، بمعنى علامات تهدينا إلى وجود الله ، وهكذا الخط آية الفكرة ، والإشارة آية المرور ، والأثر آية المؤثر ، ولا يجب أن يكون كل ذلك جزء من ذي الآية .

الدليل الرابع :

قالوا : هناك قاعدة فلسفية مبرهن عليها لديهم تقول : وجود العلة حد تام لوجود المعلول ، ووجود المعلول حد ناقص لوجودها .

ولتـوضيح قـاعدتهم هـذه نقـول : الشمس علة الضيـاء ، ولأن الشمس تنطوي على الضياء فإن وجودهـا حدّ تـام لوجـود المعلول وهو الضيـاء ، بينما الضياء وهو جزء من الشمس ومعلول لها ، حد ناقص لأنه جزء من العلة .

ويُردّ عليه :

أولاً : أن هذه القاعدة غير ثابتة ، وإن هي إلاّ تعبير آخر عن « وحدة الوجود » على أساس ثبوتها ، فكيف يمكن أن نجعلها دليلاً على فكرة « وحدة الوجود » ذاتها ؟

ثانياً : لو افترضنا صحة مثل هذه القاعدة ، فإنما هي في الطبيعيات والمخلوقات التي يفرز بعضها بعضاً ، وليس في مقام الخالق الذي ليس ابداعه للأشياء بالولادة ، والنشأة والتنزل وما أشبه !

وأساساً قياس الخالق بالمخلوقين دليل ضعف العقل ، بل السفاهة التامة .

الدليل الخامس :

هنالك قاعدة فلسفية تقول :

قالوا : العلم بالمعلول يستلزم العلْم بالعلة ، وإذا كانت الحقائق متباينة ، وكان المخلوق غير متحد مع الخالق ، فكيف يستلزم العلم بحقيقة المخلوق العلمَ بالخالق ، وهما حقيقتان متباينتان ؟

ويُردّ عليه :

أولاً : أنّ هذه القاعدة غير ثابتة في كل معلول ، وإنما في المعلول الذي يكون من جنس العلة ، وحتى هذا النوع من العلل لا يُستوجب دائماً بالعلة إذا كان مرادُنا من العلم الإحاطة العلمية ، هل العلم بالحرق يوجب الإحاطة علماً بالنار التي أوجبته ؟ كلا .

بلى ، إنه يوجب علماً بوجود علة ما .

ثانياً : إن هذه القاعدة ـ لو صدقت ـ في المخلوق فهي غير صادقة في

الخالق الذي يستحيل العلم بحقيقته ، أما مجرد العلم بوجوده ، فإن وجود السنخية ـ كما قلنا ـ غير ضروري فيه .

مذاهب العرفاء في وحدة الوجود :

بالرغم من أن مذهب « وحدة الوجود » في الأفق الفلسفي يعتبر منطلقاً لمذاهب العرفاء والصوفية ، ودعماً لها ، إلاّ أن هناك فرقاً من وجهين بينه وبينها هما :

أولاً : أن مذاهب الصوفية قائمة على أساس التجربة والذوق أكثر مما تقوم على أسس القياس والبرهان ، ولذلك لم يكلّفوا أنفسهم عناء الجدل مع الطرف الآخر لإثبات مذهبهم ، بل لم يتكلفوا ببيان مذهبهم مما جعلنا في حيرة منه ، بل قد تعمّدوا تغليف مذهبهم بأسلوب رمزي ، يتخذ من الشعر والأدب وسيلة للتعبير خوفاً من البوح بالسر الخفي ، وحذراً من تهمة المؤمنين ، وتكفير الفقهاء الموحّدين .

ثانياً : أن بعض الحكماء المتأخرين حاول إثبات أفكاره العرفانية بالبراهين العقلية ، ورأى ـ في مسألة الوجود ـ رأياً متطرفاً ، وأوصل العرفان إلى نهاية السقوط ، فقال بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرة الموجود ، وعلينا أن نناقش هذا الرأي لانتشاره بين كثير من تابعيه .

وهكذا نبدأ الحديث ببيان مذاهب العرفاء وننتهي إلى الرأي الأخير ، القائل بوحدة الوجود والموجود في عين الكثرة ، فما هي مذاهب العرفاء ؟

السرّ الخفي عند المتصوّفة :

هل هناك في دار التحقق حقيقتان : الخالق والمخلوق ، أم هناك حقيقة واحدة الخالق أو المخلوق فقط ؟

لقد تحدثنا عن ذلك عند البحث عن نظرية الفيض ، ولكن نعود إلى ذلك

من زاوية أخرى هي استكشاف مذاهب الصوفية في هذا الأمر الخطير ، وبالذات في الكشف عن سرِّهم الخفي ، وهو مسألة وحدة الوجود ، فنقول :

هل « وحدة الوجود » في المذهب العرفاني تعني : وحدة الخالق والمخلوق وحدة حقيقية ، حتى ليُصبح أحد التعبيرين مساوقاً للتعبير الآخر ، فإذا قلت « الطبيعة » أو قلت « الله » فإن المعنىٰ واحد ، مثلما قال البعض :

عباراتنا شيء وحسنك واحد وكلّ إلىٰ ذاك الوجودُ يُشيرُ

البعض ينكر ذلك ويثبته آخرون ، ويبدو لي أن الموضوع ينطوي على غموض ذاتي سوف نشرح فيما يأتي سببه ، ولكن قبل ذلك دعنا نفصل القول في الرأيين الأوليين :

١ ـ يرى مؤلف كتاب « العرفان والفلسفة » (Mysticism and philosophy) وهو « و. ت. ستيس » (W.T. Stace)[٢٩] . إن نسبة القول بالاتحاد التام إلى العرفاء غير صحيحة ، بل إنهم يرون الوحدة في الكثرة ، أو بتعبير البعض وحدة الوجود والموجود في عين الكثرة ، ويعارض « ستيس » الرأي الآخر بعد أن يشرحه بتفصيل فيقول :

« هل الاتحاد العرفاني مع الله يمكن أن يكون بمعنى التساوي والوحدة مع الله ، لا أقل في لحظة الاتحاد ، أم أنّ الله والنفس (= الروح) يظلان متفاوتين ومتمايزين في الوجود »[٣٠] .

وينقل عن البروفسور ابراهام ولف ، الذي كتب مقالاً لدائرة المعارف البريطانية تفسيراً لوحدة الوجود هذا نصه

---

(٢٩) ننقل النصوص من الترجمة الفارسية للكتاب بقلم بهاء الدين خرّمشاهي ، الطبعة الثانية طهران ، لعام ١٩٨٣ .

(٣٠) المصدر : ص ٢١٤ .

« وحدة الوجود ـ في الفلسفة والالهيات تعني النظرية القائلة بأن الله هو الكل ، والكل هو الله ، وأن العالم ليس خلقاً متمايزاً عن الله ، الله هو العالم والعالم هو الله ، وأن سبينوزا من المدافعين المعروفين عن فلسفة وحدة الوجود »[٣١] .

ثم ينقل نصًّاً من « ماندوكيا أو بانيشاد » يقول فيه « كل شيء هو برهمن (الله) » ونصًّاً آخر من سوتاسواتارا أو بانيشاد يقول فيه :

أنت النار
أنت الشمس
أنت الهواء
أنت قمر السماء
أنت الفلك المليء بالنجوم
أنت برهمن (الله) المتعالي
أنت جميع مياه العالم
أنت يا خالق الجميع
أنت الأنثى
أنت الذكر
أنت الفتى
أنت الفتاة
أنت ذلك العجوز الهرم
أنت الذي وجهك في كل مكان
أنت الفراشة الداكنة اللون
أنت الببغاء ذو الريش الأخضر والعين الحمراء

---

(٣١) المصدر .

أنت السحاب في كانون ، والفصول الأربعة والبحار
لا بداية لك
وأوسع من الزمان ، وأوسع من المكان(٣٢) .

ويبدو أن « ستيس » يسوق هذا النص في البدء كدليل على الرأي الأول القائل بأن « وحدة الوجود » تعني أنه كل شيء وكل شيء هو ، ولكنه بعدئذٍ يستلهم من ذات النص بأدلة مضادة لهذا الرأي فيقول : لا بدّ أن أذكر أن العبارة التي تخاطب « برهمن » وتقول يا خالق الجميع تتناسب ووحدة جوهر الوجود إذ معنى ذلك سيكون إن العالم هو خالق العالم !! ويضيف قائلاً : دعنا نعود إلى عبارة « أوبانيشاد » التي تقول عن برهمن : إنه « أوسع من الزمان وأوسع من المكان » وهذا لا يتناسب ووحدة برهمن مع السحاب والهواء والقمر والشمس ، وسائر الأشياء التي تقع في الزمان والمكان ! .

ثم يستبعد أن تعود كل هذه الفلسفة العميقة الواسعة ، وكل هذه النصوص العرفانية ذات النبض الشاعري الأخّاذ إلى مجرد نظرية ساذجة هي : أن الله هو العالم ، كأن نقول مثلاً أن الفرس حصان ، وكأن الحديث إنما كان حول تفسير لفظ بلفظ ، وكلمة بأخرى .

ويدعم « ستيس » هذا الاستبعاد بأن بلايين البشر قد استلهموا من أشعار « أوبانيشاد » ، كما أنَّ الكثير من الفلاسفة ذهبوا إلى نظرية وحدة الوجود ، فهل يكون معنىٰ ذلك مجرد تفسير كلمة بأخرىٰ .

ثم يبيِّن رأيه الذي يتلخص بالإمكان تسمية هذه القضية : « أن العالم في الوقت الذي هو الله متمايز عنه » شطحية وحدة الوجود المتناقضة ظاهرياً .

وإن شئنا استطعنا أن نقول : أن الفكرة المطروحة في شطحية « وحدة

(٣٢) المصدر : ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

الوجود » ، وفي الواقع في كل الشطحيات العرفانية هي فكرة « وحدة الضدّين » أو « التساوي في اللاتساوي »[٣٣] .

وخلال عرض مطوّل يربط بين هذا التناقض الظاهري وبين نظرية هيجل في اجتماع الضدّين ، يرى أن هيجل أراد أن يقحم فكرة تعبر عن الجانب العرفاني في عقل الإنسان في قوالب منطقية ، أو بتعبير آخر يقحم اللامنطق في المنطق ، وكان ذلك سرّ ردود الفعل العنيفة ضدّه .

ويبدو أن نظرية « الوحدة في الكثرة » التي تبنّاها ملا صدرا وأتباعه ، ليست بعيدة عن هذا الرأي القائل بأن فكرة وحدة الوجود أساساً تعبير عن جانب غير منطقي في ذهنية البشر ، أو إن شئت فَقُلْ عن جانب فوق منطقي ، حيث يعبِّر هيجل عنه بالمنطق العالي ، وسمَّاه ملا صدرا بـ (الحكمة المتعالية) .

الرأي المختار :

وفيما يلي نسعى لتوضيح الرأي المختار في مراد القائلين بوحدة الوجود .

ليس بالضرورة أن يكون مراد جميع القائلين بوحدة الوجود من الحكماء والمتصوفة أمراً واحداً ، وقد قسّم الصوفية أنفسهم إلى قسمين : « سفلة الصوفية » و « العرفاء الشامخين » ونسبوا الأفكار الساذجة أو المخالفة لنصوص الدين إلى القسم الأول ، مما يدل على أن هناك اختلافاً في الرأي .

ونستطيع أن نقسّم آراء القائلين بوحدة الوجود إلى مجموعة آراء وفق ما نستوحيه من ظاهر كلماتهم .

١ ـ يرى البعض منهم : أن ما يتحقق خلال التجربة العرفانية ، ليس سوى الاتحاد المؤقت مع وجود التمايز التام بين الخالق والمخلوق ، وقد

---

(٣٣) المصدر : ص ٢١٨ ـ ٢١٩ .

نستطيع أن نسمي هذه الحالة بـ (الاتصال) .

ويدّعي « ستيس » : أن متصوفة الغرب ينتهون عادة إلى النظرة الثنائية ، بالرغم من ميلهم الشديد إلى وحدة الوجود بعكس عرفاء الشرق .

فبالرغم من وجود عبارات في حكمة « ودانتا » توحي بالتعددية ، إلاّ أن الوجهة العامة لنظريتهم هي الوحدة التامة(٣٤) .

وينقل « ستيس » نصاً من أحد العرفاء الغربيين وهو هنري سوسو يقول فيه :

« إن النفس تذهل بالاتصال بالله ، ولكن ليس بالكامل ، لأنها تتطبّع ببعض صفاته ، ولكنها لا تصبح إلهاً بذاتها ، بل لا تزال هي كما كانت مخلوقة من العدم وستبقى أبد الآباد هكذا »(٣٥) .

ونجد مثل هذا القول عند السابقين من متصوفة المسلمين ، مثل أبي النصر السراج ، المتوفى سنة ٣٧٨ هـ ، حيث يقول في كتابه « اللمع في التصوف » وهو ينتقد نظرية الحلول الصوفية :

« إن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة ، وظنّ أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه ، فقط غلط في ذلك ، وذهب عليه أن الشيء مجانس للشيء الذي حلّ فيه ، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها »(٣٦) .

ويبدو أن نظرية الاتحاد برزخ بين المذاهب الدينية القائلة بالتباين التام بين الخالق والمخلوق ، وبين النظريات الوحدوية التي بلورها أفلوطين في

(٣٤) المصدر : ص ٢٢٦ .
(٣٥) المصدر : ص ٢٣١ .
(٣٦) تاريخ التصوف الإسلامي : ص ٨٧ ، نقلاً عن كتاب اللمع : ص ٤٢٦ .

كتاب « تاسوعات » ، وربما لجأ إلى مثل هذا القول من خشي تكفير علماء الطوائف الدينية .

٢ ـ رأي آخر يقول أن الاتحاد التام وبلا تمايز يتحقق للسالك ولكن في أوقات خاصة ، أو بتعبير آخر يتم الحلول الإلهي في العبد حتى يُصبح العبد والرب واحداً ويمحى التمايز .

ولكن الوحدة التامة لا تتحقق دائماً ولا مع كل شخص ، وهذا الرأي هو الشائع بين الصوفية من الجيل الثاني والمعتدلين منهم وعن ذلك يقول :

« عندما يغفل الذاكر (السالك) عن نفسه وعن قلبه ، ويستغرق في ذكره (الله) ، يعبّر عنه العارفون بـ (الفنا) ثم يقول : لأنه في البدء يسافر إلى الله ثم يسافر فيه »[٣٧] .

ولا يهمنا هذان الرأيان في قضية « وحدة الوجود » ، لأنهما أساساً ليسا من هذا القول .

٣ ـ وعندما دخلت الأفلاطونية الجديدة المتأثرة بالحكمة الإيرانية القديمة ، دخل معها القول بالوحدة بين الخالق والمخلوق رأساً ودائماً ، فيقول البلياني :

ما بال عَيسك لا يقرُّ قرارها ... وإلامَ ظِلُّك لا يني متنقِّلا
فلسوف تعلم أن سيرك لم يكن ... إلاَّ إليك إذا بلغت المنزلا

ويقول :

وما أنت غير الكون ، بل أنت عينه ... ويفهم هذا السرّ منْ هو ذائقه[٣٨]

ويقول بعضهم (بالفارسية) : وتَرْجَمْتُه بما يلي :

---

(٣٧) عرفان وفلسفة : ص ٢٣٦ .

يقولون لا نستطيع وجدان كنهه   إنّا وجدنا الكنه ليس سوانا[٣٩]

وقال الآخر :

أنت المنّزه عن نقص وعن شين   حاشاي حاشاي عن إثبات إثنين

وهكذا ألغىٰ هذا المذهب الفرق بين الخالق والمخلوق ، وجعلهما واحداً .

٤ ـ حين لاحقت سياط التكفير الحكماء الاشراقيين والمتصوّفة ، قال بعضهم بلغز الوحدة في عين الكثرة ، أو ما تحدث عنه « ستيس » بأنه التعبير عن الجانب غير المنطقي في ذهن البشر ، وربما نجد في البيتين التاليين إشارة واضحة إلى هذا اللغز :

فإن قلت بالتشبيه كنت محدداً   وإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً   وكنت إماماً في المعارف سيداً[٤٠]

ويوضح ملّا صدرا هذا الرأي الذي يتبناه بالأمثلة بما يلي خلاصته :

أشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ، ونسبته إلى مراتب الكثرة ، فإن الواحد أوجد بتكرره العدد ، إذ لو لم يتكثر الواحد لم يكن حصول العدد ، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ، ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود ، وإتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات ، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثالٌ لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية ، والارتباط

---

(٣٨) تاريخ التصوف الاسلامي : ص ٨١ .

(٣٩) ميزان المطالب : ص ١٩ والشعر كما يلي بالفارسية :

كويند كه كنه ذات أو نتوان يافت   ما يافته ايم اينكه كنهش مائيم

(٤٠) مؤلف كتاب « ميزان المطالب » العلامة الطهراني يعلق على هذا الشعر بما يلي :

بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق[٤١] .

ولأن فهم « الواحد في عين الكثرة » ليس تبسيطاً لبعده عن مقاييسنا العقلية ، لذلك فقد حاولوا ـ جهدهم ـ تبيانه عبر الأمثلة التي نذكر فيما يلي بعضها :

أ ـ قالوا : أنه كالبحر والخلائق مثل أمواجه ، ويقول شاعرهم :

فالبحر بحر علىٰ ما كان في قدم إن الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبنّك أشكال يشاكلها عمّن تشكل فيها فهي أستار

وبعضهم شبّهه بالخمر والفقاعات التي فوقها .

ب ـ قالوا : أنه كالشيء وظِلّه ، فوجود الأشياء أمام وجود الله إنما هو كوجود الظل للإنسان .

ج ـ بعضهم قال : حين يحدث الإنسان نفسه ، كيف يكون الوضع ؟ أليس الإنسان في هذه الحالة هو المتحدث وهو المستمع ، كذلك ـ في زعمهم ـ رب العالمين هو المتحدث وهو المستمع .

د ـ زعم بعضهم أن مثل الله وخلقه ، كمثل الشيء وصورته ، وقال الشاعر :

وما الوجه إلاّ واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

هـ ـ أو مثل الشمس التي تتجلى أشعتها عبر الزجاج الملوّن في ألوان شتّىٰ .

أقول : يعني فإن قلت : أنه تعالى جسم مثلاً : كنت محدداً ، وإن قلت : إنه ليس بجسم كنت مقيداً ، وإن قلت : أنه جسم ـ أي من حيث وجود الجسم ـ وأنه ليس بجسم ، أيّ من حيث حدود الجسم وماهيته ، كنت مسدداً (راجع المصدر ص ١٧) .

(٤١) ميزان المطالب : ص ٢٠ .

و ـ وقال البعض : أرأيت الحرارة في شدتها وضعفها أنها واحدة ، وإن اختلفت درجاتها ، وهكذا درجات الوجود بين العبد والمعبود مختلفة, فقط من جهة الشدة والضعف ، ومثل هذا التشبيه : التمثيل بالخط ، لنفترض خطاً ممتداً لا نهاية له ، أو ليس ينطوي على أجزاء من خطوط قصيرة ، وهكذا وجود الله ـ في زعمهم ـ الذي يشبه عندهم خطاً طويلاً ينطوي على وجود المخلوقات التي تشبه ـ في رأيهم ـ الخطوط القصيرة الداخلة في الخط الطويل[٤٢] .

الوحدة في الكثرة :

هذا التفسير الذي يعتبر رابع تفسير لفكرة « وحدة الوجود » هو الذي اختاره ملا صدرا الشيرازي ، وشاع في تلاميذه واتباع نهجه ، وسبب اختياره قد يعود إلى أمرين :

الأول : أنه نوع من الهروب عن معالجة المشكلة بالالتفاف حولها ، والتعبير عنها بكلمة غامضة تكرس جهلنا بها ، بدل أن تضع لنا حلاً .

وهذا هو الذي جعل « ستيس » في النص السابق يقارن بين نظرية « وحدة الوجود » ـ عند البعض ـ ومنطق هيجل في الجمع بين الضدين .

وحين نمعن النظر لا نجد سوى تكرار المشكلة بصيغة أخرى ، أوليست المشكلة هي العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وبين الواحد والكثير ، وبين الكامل والناقص ؟

إنهم يقولون : الخالق هو المخلوق ، والواحد هو الكثير ، والكامل هو الناقص ، وإذا سألت كيف ؟ أجابوك : فمن جهة هو واحد ومن جهة أخرى هو كثير . وهل هذا حل للغز الكون أو تعميق لذات اللغز ؟

---

(٤٢) اقتبسنا هذه التشبيهات من كتاب « عارف وصوفي چه ميگويند » الهامش من صفحات ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

أقول : هذا سبب يدعو إلى تبنّي مثل هذه النظرية من قبل مفكرين من أمثال ملّا صدرا وربما سائر الحكماء البارعين ، لأنها تتناسب وغموض المشكلة ، حيث يعرف هؤلاء أن الآراء التي قيلت في تفسير وحدة الوجود خاطئة ، وبقي الرأي الأخير الذي « يجمّد » المشكلة أفضل ، بالرغم من أنه لا يُجدي نفعاً .

الثاني : إن هذا التفسير يتناسب والمنهج التوفيقي الذي اتبعه ملاّ صدرا وفقاً للفيلسوف الذي يبدو أنه متأثر به بشدة ، وهو أفلوطين ، والمنهج التوفيقي حاول الجمع بين ظواهر الدين وبواطن الفلسفة ، ومن يقرأ كتاب الاسفار لملاّ صدرا يجد مدى اهتمامه بالجمع بين الحكمة والشريعة .

أقسام الوجود :

ولفهم هذا التفسير الأخير « الوحدة في عين الكثرة » ينبغي أن نذكر آراءهم في الوجود ومراتبه ومقاماته ، تبعاً للشيخ جواد الطهراني في كتابه « ميزان المطالب » قالوا أن الوجود :

١ ـ إذا أخذ بشرط لا تعيّن ، أي بشرط عدم النقائص الإمكانية والحدود والإعدام فهو الحق تعالى .

٢ ـ وإذا أخذ لا بشرط التعيّن ، فهو أمره وفعله (سبحانه وتعالى) .

٣ ـ وإذا أخذ بشرط التعيّن فهو أمره ووجود الممكن(٤٣) .

وبتعبير آخر :

١ ـ إذا أضفنا الوجود إلى شيء ، فقلنا : وجودي وجودك ، فإن هذا وجود متعيّن محدود بحدود ماهية معيَّنة ، وهو وجود المخلوقات .

---

(٤٣) ميزان المطالب : ص ٢٨ .

٢ ـ وإذا قيّدنا الوجود بنفي التعينات ، فقلنا وجود بلا تعين ، أو قلنا الوجود العام ، فهو فعل الخالق وأمره .

٣ ـ أما إذا قلنا : الوجود دون أن نقيّده بشيء ولا أن ننفي عنه التقيّد ، فهو إذاً ، وجود مطلق فلا تعيّن فيه ولا مشروط بعدم التعيّن .

وهذا هو الوجود المطلق الذي زعموا أنه الله سبحانه ، وقال الهيدجي وهو يبيِّن أقسام الوجود : « اعلم أن الوجود الحقيقي قد يؤخذ بشرط لا تعيّن ، وقد يؤخذ لا بشرط التعيّن ، وقد يؤخذ بشرط التعيّن . والأول وجود الواجب تعالى ، والثاني أمره ، والثالث وجود الممكن[٤٤] .

مراتب الوجود :

والأقسام التي سبقت ، لا تعني أنها تقسيم الوجود إلى أشياء مختلفة مع بعضها ، بل تعني أنها مجرد مراتب للوجود ، وهكذا قال العرافاء للوجود ثلاث مراتب :

أ ـ مرتبة الأحدية . . حيث نتصور الرب هنالك من دون تصور تجلّيات على الأسماء والأشياء .

ب ـ مرتبة الواحدية . . حيث نتصور الرب مع تجليه على الأسماء والصفات .

ج ـ مرتبة الحق المخلوق ، حيث نتصور الرب وقد (تنزّل) إلى حالة الخلق وتجلّىٰ في كل شيء حسب استعداده .

يقول بعضهم ، وهو يحدد المراتب الثلاث للوجود :

أ ـ إن حقيقة الوجود الغير المنزّل إلى المراتب الامكانية ، باعتبار ظهوره

---

(٤٤) المصدر .

على ذاتـه مع قـطع النظر عن التعيّنـات الصفاتيـة والاسمـائيـة ، هي المسمى بـالحضرة الأحـدية والهـوية الصـرفة ، ومقـام لا إسم له ولا رسم لـه ، وغيب الغيوب ، والكنز المخفي ، والغيب المصون ، ومنقطع الإشارات .

ب ـ ثم لـه ظهور وتجـلٍ على تعيّنات الصفـات والأسمـاء ، ولـوازمهـا المسمّاة بالأعيان الثابتات ، وهذا هو الظهور والتجلي الأول على الأعيان .

وبهـذا الاعتبار يسمّى ذلـك الوجـود بـ (الحضرة الـواحديـة) و (عـالم الأسمـاء) و (اللاهـوت) و (برزخ البـرازخ) و (مقـام الجمـع) و (التجلي الاسمائي) و (الفيض الأقدس) و (صبح الأزل) و (العماء)[٤٥] و (النشـأة العلمية) .

ج ـ ثم له ظهور وتجلٍ ثان على الأعيان الإمكانية في النشأة العينية ، وهو في كل بحسبه ، وينال كل منه ما يستحقـه . وهذه المـرتبة تسمى بـ (الفيض المقـدس) و (النفس الرحمـاني والحق المخلوق به) و (الـرحمة الـواسعة) و (الحقيقـة المحمديـة المطلقـة) و (مادة المـواد) و (المحبة) و (المشيـة والافعالية) و (نور السموات والأرض) .

ولهذا الفيض المنبسط على الماهيات العالية درجات مترتبة ، فأول منازل هـذا الفيض وأول مجلاّه[٤٦] مـاهيات العقـول ، وهذه المـرتبة تسمى (عـالم الجبروت) وبعدها مرتبة النفوس وهي (عالم الملكوت) وبعدها مرتبة الطبائع الجسمانية وهي (عالم الناسوت)[٤٧] .

---

(٤٥) هذه مجموعة مصطلحات يستخدمها المتصوفة للدلالة على المرتبة الثانية للوجود ، وهي مرتبة الأسماء والصفات ، ويقولون أن معنى العمـاء اللغوي هـو : الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض ، ولأن مرتبة الأسماء تحـول بين مرتبـة الأحديـة والخلق سميت بالعماء .

(٤٦) أي محل تجليّه ومقام ظهوره .

(٤٧) المصدر : ص ٢٨ ـ ٢٩ .

مقاما الوجود :

قالوا : للوجود مقامان :

أ ـ مقام الكثرة في الوحدة ، والتفصيل في الإجمال ، وهو الوجود المجرد عن التكثر والظهور والتفصيل ، وهو الذي يُسمى بمقام الأحدية .

ب ـ مقام الوحدة في الكثرة ، والإجمال في التفصيل وهذا مقام التجلي والظهور ، وبتعبير آخر : جميع الموجودات منطوية على الوجود المطلق بنحو أعلى ، أو ليس وجود كل شيء منه (تعالى) أي من وجوده ، فوجوده هو الأسمى والأعلى ، وهذا مقام أحدية الباري ، ومن جهة ثانية وجوده سبحانه متجل في كل وجود ، أي ظاهر في هذه الأشياء الموجودة الكثيرة دون أن يتجافى عن مقامه الشامخ .

ملّا صدرا يقرر الوحدة في الكثرة :

في المجلّد الأول من كتابه الأسفار وفي مواضع شتَّى منه ، يسعى ملّا صدرا الشيرازي نحو دعم رأيه في وحدة الوجود ، وينبغي أن نذكر بعض نصوصه قبل أن نحقق في أدلته .

يقول :

« أنظر أيها السالك طريق الحق ، ماذا ترىٰ من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادىٰ ؟ فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط ، فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق ، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده ، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة ، والكثرة في الوحدة مستهلكة ، فقد جمعت بين الكَمالين ، وفزت بمقام الحسنيين »[٤٨] .

---

(٤٨) المصدر : ص ٣١ .

ويقول :

« فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها ، المنتزعة عنها بحسب وجوده ، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها ، المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري ، والقوة الحسيَّة فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات » . ويضيف قائلاً : « وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك ، فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقي ، فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون »[٤٩] .

---

(٤٩) المصدر : ص ٢٢ .

(٣)

منطلقات نظرية وحدة الوجود :

الذين يؤمنون بنظرية فلسفية ، فإنما لكي يملأوا فراغاً علمياً يشعرون به ، أو بتعبير آخر لكي يحلو إشكالية معينة يحسون بها .

ومعرفة ذلك الفراغ وتلك الاشكالية تساعدنا في فهم النظرية ومدى قدرتها على تحقيق مهمتها وهي سدّ الفراغ العلمي ، وحل الإشكالية .

فما هو هدف واضعي نظرية وحدة الوجود ؟ وأية معضلة فلسفية حـاولوا فكها ؟

في هذا الفصل نجيب عن هذا السؤال .

هذا من جهة ومن جهة أخرى أن خلف كل رأي فلسفي ، ربما تقبع حالة نفسية معينة ، مما يجدر بنا أن نبحث عنها خصوصاً في حقل الفلسفة الذي يتأثر بشدة بهوى النفس وضغوط الشهوات ، وأيضاً بالظروف السياسية والإجتماعيـة وغيرها .

ولقـد أشرنـا عندمـا أرّخنا التصـوف إلىٰ بعض هـذه المؤثـرات النفسيـة والسياسية و . . و .

وقد يجد القارىء خلطاً بين التصوف ونظرية وحدة الوجود ، فيسأل لماذا ؟ والجواب ببساطة : لأن النظرية الفلسفية العامة التي اعتمدها الصوفية والعرفاء هي نظرية وحدة الوجود .

وقد لا تكون كل المؤثرات موجودة عند المؤمنين بالنظرية جميعاً ، أو يكون لبعضها أثر عند هذا الفريق أشد منه عند غيره .

كما أن البحث عن هذه المؤثرات يتداخل مع البحث عن المعضلة التي استهدف اتباع نظرية وحدة الوجود حلّها ، لأن موضوع فصلنا هذا منطلقات نظرية وحدة الوجود . وكما يكون المنطلق وهو البحث عن حل المعضلة العلمية . فقد يكون التخلص من المسؤولية أو تحقيق نزعة الربوبية الموجودة عند أبناء آدم . وهكذا نقسم المنطلقات إلىٰ قسمين :

١ ـ المنطلقات العلمية ـ وهي عموماً مشروعة ـ وليس خطأ القائلين بهذه النظرية ـ بالنظر إليها ـ إلّا لجهل أو اشتباه في المنهج .

ويندرج تحت هذا القسم :

محاولة فهم العلاقة بين الناقص والكامل ، والغفلة عن فهم الفرق بين الخالق والمخلوق ، والسؤال عن كيفية الخلق وهو الذي انتهىٰ بهم إلى النظرية المعروفة باسم « الفيض » .

٢ ـ المنطلقات النفسية ، وهي الطغيان أو نزعة الربوبية ، وتبرير اللامسؤولية .

أ ـ المنطلقات العلمية :

الأشياء بين الكمال والخيال :

إنَّ قدراً من التطرف في تقييم الظواهر الطبيعية ، قد يسوق الفكر إلىٰ آفاق بعيدة عن الحقيقة .

وظنّي : إنَّ أغلب القائلين بوحدة الوجود والموجود ابتلوا بهذه المعضلة ، فربما أرادوا أن يعرجوا إلىٰ الله فأخطأوا الطريق فأصيبوا بهلوسة صوفية ، أو كانت نفوسهم بذاتها تنحو نحو التطرف ، أو كانت الظروف المحيطة بهم تُنمّي هذه الحالة في أنفسهم .

وحين تطرف المادّيون في إسباغ صفة الكمال على أشياء الكون ، وأولعوا بمدح الطبيعة ، وغضوا الطرف عن نواقصها ، تطرفت المثالية في إلغاء العالم ، والزعم بأنه أساساً غير موجود .

والصحيح ـ كما نعلم وتشهد به الفطرة السليمة لكل الناس ـ إن العالم موجود فعلاً ، ولكنه ليس الكمال المطلق ووجوده إنّما هو بالله ، أو ليس بعضها بحاجة إلى البعض الآخر ؟

أو ليس التأليف فيها دليل عجزها وحاجتها إلى ما يؤلفها ، وينظم علاقات بعضها بالبعض ؟

أو ليس التغيير من النقص إلى الكمال ومن الكمال إلى النقص دليلاً على عدم ذاتية الكمال في الطبيعة .

وهكذا ترى الفلسفة المثالية الأفلاطونية ، وخليفتها الأفلاطونية الجديدة ، واتباعها الإشراقيين قد تطرفوا إلى حد الزعم بأن الماهيات الإمكانية غير موجوة أساساً .

يقول ملّا صدرا : « فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية ، أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها ، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية ، بل بمعنىٰ أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ، ولا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه ، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته ، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه » ويضيف قائلاً : « فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ، أزلاً

وأبداً »[٥٠] .

واعتماداً على فكرة « عدمية الممكنات » وإنها ليست سوى ظلال للحقيقة ، ساقوا دليلهم الأول على « وحدة الموجود » فزعموا : أنه لا يمكن أن تكون تلك الحقيقة سوى « الله » ، إذ لو كانت « غير الله » لكان يلزم التركيب في ذات « الله » وهو محال ، إذ التركيب دليل العجز والمخلوقية ، فكل مُرَكَّبٍ بحاجة إلى من يرَكِّبه ، وينظم علاقاته ببعضه !

والسؤال : لماذا التركيب ؟

قالوا : إن الخالق على هذا الفرض مركب من جهة تفصله عن « غير الخالق » وجهة تثبت ذاته ، وبتعبير آخر عن كيان بعض ولا كيان بعض ، وهذا هو التركيب ولو بحسب العقل ، وذاته متعال عن التركيب ، ولكي ننفي التركيب نقول : بأن لا شيء غيره ، وكما يقول ملّا صدرا : « ليس في دار التحقق غيره ديَّار » ، وينقل عن الشاعر قوله :

كـل مـا في الكـون وهمٌ أو خيـالٌ　　　أو عكـوس في المرايـا أو ظلالُ[٥١]

وهذا دليل قائم على أساسين باطلين :

الأول : المثالية التي يعبر عنها بـ (أصالة الوجود) والتي تعني أنه ليس في (دار التحقق) إلاّ سنخ واحد فقط ، بينما نحن نعلم : أن حقائق الكون من السماء والأرض والجبال والبحار و . . و . . وأنا وأنتَ ، أشياء حقيقية وليست وهميَّة ، وإذا كان العالم موجوداً ، فإن تداخله في الله عين التركيب في ذاته ، أليس كذلك ؟

---

(٥٠) المصدر : ص ٢٣ ، عن كتاب الأسفار لملا صدرا الشيرازي ، الجزء الأول : ص ١٩٥ .

(٥١) الاسفار : ج ٢ ، ص ٤٧ . الطبعة الثالثة ، بيروت ٨١ م .

أو ليس العالم مركباً ، فكيف يكون هو الله ؟

ولنعد إلى فطرتنا ونتساءل : القول بأن الله أجل من أن يكون هو الشمس والقمر وأشياء الأرض الصغيرة والكبيرة ، هو الأحق بمقام ربنا سبحانه ، أو أن تقول أنه كل شيء بلا استثناء ؟

الثاني : الغفلة عن حقيقة اختلاف نوع الخالق عن نوع المخلوق ، وأن سنخ وجود الخالق مختلف ذاتياً عن سنخ وجود المخلوق ، وأنه لا اشتراك بين « وجود الخالق » و « وجود المخلوق » إلاّ بقدر نفي العدم المطلق (وقد سبق الحديث عن ذلك) . وإذا كان الخالق غير المخلوق ذاتاً ، فإنه لا تركيب في ذات الخالق ، إذ صفة نفي المخلوقية ذات الخالق ، فهل هناك تركيب في ذات الخالق بين صفة العلم وصفة القدرة وصفة الملك ؟ كلا . . وهكذا فلا يوجب اسم السبحان ، والقدوس ، ولا شريك له ، تركيباً في ذاته ، لأن ذاته ذات تجل عن مجانسة المخلوقين ، ومشابهتهم .

وحتى في التحليل العقلي ، بل وحتىٰ بالتكلفات الذهنية ، لا يصح التركيب في الشؤون الذاتية للشيء (سبحانه وتعالى عمّا يصفون) .

وعلى هذين الأساسين الباطلين أقام ملاّ صدرا وأتباعه برهانهم الضعيف على وحدة الموجود ، مخالفين الشرائع الإلهية وفطرة العقول ، فقال في أسفاره : « فصل : إن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات ، وإليه يرجع الأمور كلها » .

ولكي لا يستغرب القارىء من هذه الدعوة الباطلة والسخيفة ، فإنه يدعمها بمجموعة إدعاءات باطلة ، ويفسر الآيات القرآنية على أساسها فيقول :

« هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه ، إلاّ على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة » .

وهكـذا يمهّد لـدعواه بعـد أن يحكم سلفاً ، على من يـرفض مثل هـذه الدعوى الباطلة بأنه ليس مثله ممن آتاه الله من لدنه علماً وحكمة ، وبالتالي فهو ليس بعالم ولا حكيم ، ويضيف بعدئذ قائلاً : « لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقـة كل الأشيـاء الوجـودية ، إلاَّ مـا يتعلق بـالنقـائص والإعـدام ، والواجب تعالى (أي الله) بسيط الحقيقة ، واحد من جميع الوجوه ، فهو كـل الوجود كما أن كله الوجود » .

« أما بيان الكبرى (وهي المقدمة الكبرى التي تقول : كل بسيط الحقيقة كل الأشياء) فهو أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكـانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ، ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ـ ولـو بحسب اعتبـار العقـل وتحليله ـ من حيثيتين مختلفتين . وقـد فُـرِض وثبت أنـه بسيط الحقيقة »[٥٢] (هذا خلاف الفرض ، أو ليس الفـرض أن الله بسيط الحقيقة ، فكيف نفترض التركيب في ذاته) .

ولنا أن نتساءل : هل يمكن أن يتركب الشيء من ذاته ومن لا غيره ، أي هل العدم يعتبر جزء من تركيب الشيء ، يقول ملاّ صدرا : نعم ، لأنه يضيف على كلامه السابق :

« فالمفروض أنه بسيط (فـ) إذا كان شيئـاً دون شيء آخر ، كـأن يكون (ألِفاً) دون (باء) فحيثيّة كونه ألفاً ليست بعينها كونـه ليس (باء) وإلاّ لكـان مفهـوم (الف) ومفهوم ليس (بـاء) شيئاً واحـداً ، فـالملزوم مثله ، فثبت أن البسيط كل الأشياء »[٥٣] .

وهنا يحق لنا أن نقول : هل الله يتصف بالنقائص ؟ ويقول ملاّ صدرا في

---

(٥٢) ميزان المطالب : ص ٣٤ ، نقلاً عن الأسفار : ص ٢٢ ، المجلد الثالث .
(٥٣) المصدر .

هذا النص : كلا . . إذاً هل عدم النقائص جزء من تركيب ذات الله ؟ لا بدّ أن يقول كلا . . فنقول : السبب أن العدم ، أو بتعبير آخر « لا رب » لا يُعتبر جزء من ذات شيء ، إذ عدم الغير هو ذاته وجود الذات ، فعدم الشمس هو لا وجودها ، ووجود الشمس هو لا عدمها ، وإذا أردنا أن نضعه في عبارة منطقية لا بدَّ أن نقول : أن كل (ذات) ينفي (لا ذاته) بصورة (ذاتية) .

العالم خلق الله أم تنزّل وجوده ؟ :

في حديثنا عن نظرية الفيض ، سنشير ـ كما سيأتي لاحقاً ـ إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين القول بأن العالم إنما هو خلق الله ، وبين القول بأنه ليس إلاَّ فيض الله .

وبالرغم من أننا بحثنا هنالك المسألة بتفصيل ، إلاَّ أن لدينا مزيداً من الحديث حولها من زاوية القول بوحدة الوجود .

ولكن قبل الاسترسال مع سياق هذا البحث دعنا نوضح فكرة : أن البشر تتملكه « نزعة الربوبية » بسبب جهله وظلمه ، ولم يتحمل أمانة المشيئة والمسؤولية والعقل ، إلاَّ بجهله هذا وظلمه .

يقول ربنا سبحانه :

﴿ إنَّا عرضنا الأمانة على السمٰوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ (الأحزاب / ٧٢) .

ويبدو لي أن هذه النزعة الجاهلية الظالمة ، هي التي دفعت ببعض الفلاسفة أن يبتدعوا نظريات توهم الإنسان بأنه يستطيع أن يُصبح جزءً من ذات الله ، كما إنها هي التي دفعت بالطغاة والمستكبرين إلى ادِّعاء السلطة على الناس ، وبالعتاة والمجرمين إلى العناد وتحدي شرائع الله .

ونظرية وحدة الوجود والموجود ليست بعيدة عن هذه النزعة . دعنا نقرأ

بعض نصوص الحكماء التي تعكس في نظري هذه النزعة عند البشر .

يقول أحدهم شعراً ترجمته ما يلي :

إذا جاز أن تقول شجرة أنا الحق   فلماذا لا يجوز أن يقولها صاحب حظ (٥٤)

وهكذا يزعمون أن البشر قد يتسامى إلى درجة الألوهية حتى يقول : « أنا الحق » كما نادى الله موسى عبر شجرة طور سيناء ﴿ إنني أنا الله ﴾ .

ويقول الهيدجي : « إن العرفاء قالوا : للانسان سبع لطائف : الطبع ، والنفس ، والقلب ، والروح ، والسر ، والخفي ، والأخفىٰ ، فالطبع باعتبار مبدئيته للحركة والسكون ، والنفس باعتبار مبدئيته للإدراكات الجزئية ، والقلب باعتبار مبدئيته للإدراكات الكلية التفصيلية ، والروح باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل فيه ، والسرّ باعتبار فنائه في العقل الأول ، والخفي في الواحدية ، والأخفىٰ باعتبار فنائه في الأحدية »(٥٥) .

وهكذ يتصور العرفاء أنهم يفنون في مقام الأحدية ، وهو المقام الإلهي الذي يعتبرونه أيضاً غيب الغيوب ، وآنئذٍ تظهر منهم الشطحات التي تجعل الواحد منهم يعتقد انه ليس في جبته إلا الله ، أو يزعم أنه في كل مكان ومع كل أحد ، أو يزعم أنه قد أسقطت عنه التكاليف الشرعية وما أشبه .

ويبالغون أيضاً في فهم أنفسهم وفي الاعتقاد بمقام درجاتهم ، فهذا شيخهم وعظيم طريقتهم ابن عربي لا يدع في فصوصه وفتوحاته مديحاً إلاّ ويكيله لنفسه ، ولا مرتبة إلاّ وينتحلها حتىٰ يحسب نفسه خاتم الأولياء بعد

---

(٥٤) ميزان المطالب : ص ١٧ والشعر بالفارسية هكذا :

روا باشد أنا الحق أزدرختى   چرا نبود روا أز نيكبختى

(٥٥) المصدر : ص ٣٠ .

الرسول فيقول : « وأما ختم الولاية المحمدية ، فهو رجل[٥٦] من العرب ، من أكرمها أصلاً وبدءً ، وهو في زماننا اليوم موجود عـرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده ، وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهي الولاية الخاصة لا يعلمها كثير من الناس ، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سرّه ، وكما أن الله ختم بمحمد نبوة الشرائع ، كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي ، لا التي تحصل من ساير الأنبياء ، فإن من الأولياء من يرث ابراهيم وموسى وعيسى ، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي وبعده فلا يوجد وليّ على قلب محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) ، هذا معنى خاتم الولاية المحمدية ، وأما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده وليّ فهو عيسى »[٥٧] .

ويتبع أغلب الحكماء هذا النهج في تقديس آرائهم ، وكيل المديح لأنفسهم إلى درجة تقربهم من درجات النبوة ، فمثلاً : ترى ملّا صدرا الذي يعبر عن ابن عربي بالعارف المتأله ، لا ينسى أن يمدح نفسه في كتابه الذي أسماه بـ (الحكمة المتعالية) ، وبالرغم من أنه لا يبلغ مستوى ابن عربي في مدح نفسه ، لكنه يشير في ثنايا كتابه إلى أنه قد وصل بعقله إلى ما بلغه الأنبياء (عليهم السلام) بالوحي . يقول :

« وهذه ـ أيّ الحكمة ـ تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوة ، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية ، ولا يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة (له) لتطبيق الخطابات الشرعية على

---

(٥٦) يقصد بذلك نفسه حسب قول شارحه القيصري ، ويظهر ذلك من كثير من عبارات ابن عربي .

(٥٧) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ١٧٣ .

البراهين الحكمية ، ولا يقدر على ذلك إلاّ مؤيَّد من عند الله عز وجل ، كامل في العلوم الحكمية ، مطلع على الأسرار النبوية »[٥٨] . وبعد هذه المقدمات يقول : « الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة ، لا يمكن إلاّ بما هدانا الله اليه ، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هو عليه »[٥٩] .

والشطحات الصوفية ليست إلاّ انعكاس لهذه الصفة المتأصلة في البشر ، أي النزوع إلى ادعاء مقام الألوهية .

فالذي يدعي الفناء في الله تعالى ورؤية الخالق على جماله وجلاله ، وتلقي الأوامر منه مباشرة ، ويقول : ليس في جبتي سوى الله تعالى ، سبحاني سبحاني ما أعظم شأني ، فإنه يعكس شهوة ادعاء الربوبية ، ولكن في صورة ألفاظ فارغة وادعاءات وتمنيات ، بينما يعكس مثل فرعون مصر هذه النزعة في البشر في صورة عمل جبار كبناء اهرامات مصر ، يقول سبحانه تعالىٰ :

﴿ وقال فرعون يا هامان ابنِ لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب * أسباب السمٰوات فاطلع إلى إله موسى وإنّي لأظنه كاذباً ﴾ (غافر / ٣٦ ـ ٣٧) .

بين نظرية الفيض والنزعة الجاهلية :

وتبلورت هذه النزعة عند كبار القوم ، فبرروها بنظرية الفيض التي سنتحدث عنها مفصلاً بإذن الله تعالى ، فقالوا : أو تدري كيف تمّ خلق الله تعالى للأشياء ؟

إنه سبحانه تنزّل عن مقامه ، وتكثّر فابتدعت الموجودات ، ولم يكن له سبيل آخر غير ذلك ، لأنه كان بنحو الفيض والترشح ، والإشعاع مثلما يفيض

---

(٥٨) الحكمة المتعالية (الاسفار) : الطبعة الثالثة ، ج ٣ ، ص ٣٢٧ .

(٥٩) المصدر : ص ٣٢٨ .

النبع ، وتشع الشمس .

يقول الشيخ اليوناني (أفلوطين الاسكندراني) وهو أول من بلور هذه النظرية :

« إن الواحد المحض (أي الله عندهم) يشبه الضوء ، والواحد الثاني (العقل) المنسوب إلى شيء آخر يشبه الشمس ، والشيء الثالث يشبه القمر الذي ينال ضوءه من الشمس (النفس الحكيمة) . فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره ويصيرها عقليَّة ، والعقل فيه نور ذاتي ، وليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور ، فأما الشيء الذي ينير العقل ، ويفيض عليه النور ، وهو نور فقط ، وليس هو شيء آخر غير النور ، لكنه نور مبسوط صِرف محض ، يفيض قوته على العقل فيصيِّره عقلاً منيراً مضيئاً »[٦٠] .

أما طريقة خلق الواحد للعقل ومن خلاله للأشياء فيقول عنه :

« وينبغي للفاعل الأول أن يكون ساكناً غير متحرك ، إذا كان واجباً أن يكون شيء ما ثانياً بعده ، وأن يكون فعله من غير رؤية ولا حركة ولا إرادة مائلة إلى المفعول . والمفعول الأول ـ وهو العقل ـ انبجس من شدة سكون الفاعل وقوته ، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل »[٦١] .

أما سبب انبجاس المفعولات من الواحد الأول وعلّته ، فيقول عنه أفلوطين :

« وإنما انبجست منه الأشياء ، وصارت ذات آنيات من قِبَل إفراط قوة آنيته وشدتها ، وذلك إن القوة إذا كانت شديدة انبجس منها إما شيء جوهري ، وإما شيء عرضي . أما الشيء الجوهري فكالحرارة التي تنبجس من النار ،

---

(٦٠) أفلوطين عند العرب : د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١٨٦ .

(٦١) المصدر : ص ١٨٤ .

وكـالبرودة التي تنبجس من الثلج ، وأمـا الأشياء العـرضية فكـذوات الـروائـح الطيبة »[٦٢] .

وهكذا يصبح الخلق مجرد فيضان لا إرادي من النبع الأول .

والفرق بينه وبين الأشياء ، أن للأشياء حدوداً وصوراً ، وليس له حدّ ولا صورة .

« ليس للمبـدع الأول ـ جل وعـلا ـ صورة ولا حليـة مثل صـور الأشيـاء العالمية ، ولا مثل الصور التي في العالم السفلي . ولا قوة مثل قوتهـا ، لكنه فوق كل صورة ، وكل حلية وكل قوة »[٦٣] .

أما النتيجة الطبيعية التي يصل اليها (الشيخ اليوناني) فهي :

« المبدع الأول الحق ليس شيئاً من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ، وليس الأشياء كلها لأن الأشياء منه »[٦٤] .

وصـدى هذه النـظرية يتـردد عند الحكمـاء المسلمين ، فيقـول الحكيم السبزواري :

« بسيط الحقيقـة كل الأشيـاء ، وليس بشيء منهـا ، أي ليس بشيء من حـدودها ونقـائصهـا ، وقـال : قـال العـرفـاء الشـامخـون : التـوحيـد اسقـاط الاضافات »[٦٥]

إذاً ، الفرق بين الأشياء وبين الله تعالى ليس فرقاً ذاتياً ، بل ليس سوى أنّ الأشياء محدودة بحدود معينة ، والله تعالى غير محدود .

---

(٦٢) المصدر .
(٦٣) المصدر : ص ١٦٩ .
(٦٤) المصدر .
(٦٥) ميزان المطالب : ص ٢٥ .

فإذا افترضنا : قدرة شيء من أشياء الكون على اختراق حدوده ، فسوف يتحد مع الله تعالى ، وهذا هو أمنية الصوفية والعرفاء ، وهو منطلق مسيرتهم الفكرية .

يقول القيصري في شرح الفصوص : « كل ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق وإن كان من حيث التقيد والتعين مسمى بالغير »[٦٦] .

وهكذا يكون وجود الله تعالى مع الأشياء وجوداً عينياً ، فإن ذات وجودها هو وجوده ، والعلّة التي يزعمون أنها (الله) لا بد أن تستمر مع المعلول .

يقول ملاّ صدرا : « لكن الثابت بالبرهان ، والمعتضد بالكشف والعيان : أن الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من أجزاء العالم ، وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس إلى معلولها ، فالمعلول ـ لأجل نقصه وإمكانه ـ غير موجود مع العلّة في مرتبة ذاتها الكمالية ، ولكن العلّة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي »[٦٧] .

وهكذا نصل إلىٰ جوهر الدليل الثاني الذي أقامه ملاّ صدرا على نظريته في وحدة الوجود ، فهو يزعم أن علة المخلوقات (وليس خالق المخلوقات حسب تعبيرنا) لا بد أن تستمر مع المعلول . فإذاً ليس المعلول سوى تلك العلة ولكن في مرتبة دانية .

ويقول : « الوجود المطلق (أي الله في زعمه) هو كل الأشياء على وجه أبسط ، وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله ، ومبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ ، فمبدأ كل الأشياء وفياضها يجب أن يكون هو كل

---

(٦٦) المصدر .

(٦٧) الحكمة المتعالية (الاسفار) : ج ٣ ، ص ٣٣١ ، الطبعة الثالثة .

الأشياء على وجه أرفع وأعلىٰ »[٦٨] .

ولقد غفل هذا الفيلسوف عن تعالي الرب من أن يكون جزء من حقائق الكون الناقصة ، وأن فاعليته ليست بالفيض الذي هو نوع ولادة ، أو ليس الشعاع وليد الحرارة ، والعبق وليد العطر ؟ وأن العقل يحكم بأن بديع السماوات والأرض أجل من نسبة العجز إليه ، والزعم بأنه لا يستطيع إبداع الحقائق إلاَّ بالتنزل عن مرتبته إلى مراتب دنيا ، وبالاضطرار .

يقول العلاَّمة الطهراني :

« فإنَّ الفطرة والعقل حاكمان بأن ذاتاً ما ، يكون قادراً على إبداع الحقائق والأشياء لا من شيء أشرف وأكمل من ذات يكون فاعليته وقادريته هو بعين فياضيته من ذاته ، وهذا النحو من الفاعلية هو من كمالاته ، وخصائص ذاته تعالى شأنه وليس كمثله شيء ، وما قدروا الله حق قدره »[٦٩] .

والواقع أن محاولة فهم كيفية الخلق ، بل وكيفية الخالق ، جعلت قدماء الفلاسفة البعيدين عن رسالات الله مثل أفلوطين ومن استوحىٰ أفلوطين منهم حكمته وهم قدماء الفرس ، جعلتهم يشبهون الله بخلقه ، ويزعمون أن العالم صدر من الله تعالى كما تصدر أشياء الكون عن بعضها ، غافلين عن نقطتين هامتين :

الأولى : إن كون الأشياء بحيث تصدر ، أو بتعبير آخر تلد وتولد وتصدر ، إنَّ ذلك دلَّنا على أن الكون عاجز ومحدود وبحاجة إلى خالق متعال عن الصدور والإصدار ، ولو أنا افترضنا جدلاً : أن الله تعالى مثل الأشياء في

---

(٦٨) ميزان المطالب : ص ٣٤ ، عن الاسفار ، ج ٣ ، ص ٢٣ .
(٦٩) ميزان المطالب : ص ٣٥ ، ج ١ .

صدورها من بعضها ، إذاً اقتضت الحاجة إلى العقيدة بخالق الكون سبحانه وتعالىٰ[٧٠] .

الثانية : إن الأشياء لا تصدر من بعضها إلاّ من بعد تركيبها وإزدواجها ، وبعد وجود عامل خارجي . وافتراض التركيب في ذات الحق تعالى يهدم أساس العقيدة بالله ، ولعلنا نستلهم هذه الحقيقة من قوله سبحانه :

﴿ وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون * بديع السمٰوات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾
(الأنعام / ١٠٠ ـ ١٠١) .

فلو تأملنا في قوله سبحانه : **﴿ أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾** لتذكرنا حقيقة علمية وفطرية هي أن كل ولادة تتم بازدواج عنصرين ، فهل يمكن أن يفترض لربنا القدوس المتعال سبحانه صاحبة ؟

ب ـ المنطلقات النفسية :

الطغيان :

خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفي عام ، وأسكنها الفضاء ولكنه سبحانه أسكنها بعدئذٍ في أبدانها ، لماذا ؟ لأن بعض الأرواح كانت تنزع نحو إدعاء الربوبية ، وهي تعيش في ذلك الأفق الواسع حرة طليقة ، فكانت حدود الجسم وقيوده وآلامه وتطلعاته أفضل كابح للروح المحبوسة في قفص الجسم من الطغيان وإدعاء الربوبية .

إلاّ أن بقايا هذا الطموح دفعت بطائفة من الفلاسفة إلى الزعم بإمكانية

---

(٧٠) عند الحديث عن نظرية الفيض سوف نعرف : كيف تصبح بعض النظريات الفلسفية الخاطئة سبيلاً إلى النظريات المادية .

حذف المسافة بين الخالق والمخلوق ، والارتفاع فعلاً إلى درجة الألوهية .

كما نرى في شطحات الصوفية ، وفي تخرصات الفلاسفة التي لا تقل سخافة عنها .

وعي التوحيد .

هل يكفي أن نعتقد بـ (وجود) خالق لهذه السماوات الواسعة والأرض العريضة ؟

إن تطلع البشر لا يدعه يكتفي بذلك ، إنه يبحث عنه حتىٰ يجده ، ويعرفه ، ويتقرب إليه ، وإنها فطرة الخلائق جميعاً ، يقول ربنا سبحانه :

﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً * أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربِّهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً ﴾

(الاسراء / ٥٦ ـ ٥٧) .

وإنه لهدف مشروع ، وقد جاء رسل الله تعالى لكي يذكروا الناس بربهم ، ويهدوهم إليه ، ويعلموهم كيف يتقربون إليه زلفى ، ولكن بعض الناس أخطأوا الطريق ، ودفعهم حماسهم أو تطرفهم أو جهلهم إلى اختيار طرق أدت بهم إلى الضلالة .

وهكذا ينبغي ألاَّ نشك في سلامة نية كثير من السالكين في طريق التصوف والعرفان ، وخِطْئِهم في الطريق ، ولعل بعضهم لا يفهم من عبارات الاتحاد والفناء والمحو وما أشبه معانيها الضالة ، بل إنما يؤولها بما يتناسب ومعرفته الفطرية ، يتعالى الرب وسموّه عن مثلها .

وبتعبيرٍ آخر : قد يكون هدف المتصوف في هذا الطريق ، السعي نحو تجربة ذاتية في وعي التوحيد .

أو ما يسميه البروفسور هـ . د . لويس Lewis بـ (التجربة الإلهية) .

حيث إن الحقائق التي يزودنا بها الشعور ، أو يكشفها العقل ستبقى ناقصة ونسبية حتى تكتمل بالتجربة الإلهية .

يقول البروفسور لويس :[٧١]

« إن الحقائق التي يقررها العلم والفكر لا تعدو أن تكون حقائق نسبية ، أو حقائق بالاضافة إلى غيرها ـ كما نقول في مصطلحات المنطق العربية ـ وبعض هذه الحقائق مقياس لبعض ، ولكنها جميعاً لا تثبت للذهن بحال من الأحوال بغير القياس الى حقيقة مطلقة أبدية ، تحيط بها جميعاً وهي الحقيقة الإلهية » .

ويقول العقاد وهو يشرح فكرة البروفسور لويس :

« وليس البروفسور لويس ممن يستضعفون البراهين الفكرية التي يستعان بها على إثبات وجود تلك الحقيقة ، وليس هو كذلك ممن يؤمنون بها ويحسبونها يقيناً قاطعاً يُحْسن السكوت عليه ، ولكنه يرى أن هذه البراهين هي واجب العقل الذي لا يجوز له أن يتخلى عنه في سعيه إلى هذه الحقيقة وإلى كل حقيقة ، أو لا يجوز له أن يركن إلى البديهة وحدها ، ويعفي نفسه مما هو قادر عليه ، فإنه لا يستطيع أن يتقي بالبديهة إن لم يبلغ بالبحث غاية المستطاع ، وقد يشعر العقل أحياناً : أنه وثب بالإدراك الملهم وثبة تذهب به وراء المدركات التجريبية والمدركات الفكرية أو المنطقية ، ولكن هذه التجارب القاصرة هي جزء من التجربة الإلهية ، وليست شيئاً مناقضاً لها أو مستوعباً لجميع أجزائها »[٧٢] .

---

(٧١) نقل النص من مقدمة كتاب (الله) للعقاد : ص ٨ ، الطبعة الثامنة ، وهو ليس نقلاً حرفياً .

(٧٢) المصدر : ص ٩ .

ثم يضيف العقاد قائلاً :

« فهو لا يقول بإمكان هذا الإتحاد الإلهي الإنساني ، ولا يسميه تجربة إنسانية في سبيل العرفان بالله ، بل هو يرى أن المتصوفة يخطئون التعبير عن هذه التجربة ، وينبغي أن يفرقوا بين معرفة تقوم على فناء الإنسان في الذات الإلهية ، ومعرفة تقوم على إدراكه لوجوده في صميمه ، ثم إدراكه لما هو أعظم منه وأرفع من شأنه »(٧٣) .

وهكذا نرى (التجربة الصوفية) نسخة خاطئة عند البروفسور لويس عن (التجربة الإلهية) .

إذ إنَّ السعي نحو التقرب إلى الله تعالى ، والبحث عن وحي التوحيد ، والإحساس الشامل بوجوده سبحانه وتعالى ، ووعي حقيقة وجود الانسان ، وضعفه ومحدوديته ، وحاجته إلى ربه ، كل ذلك هدف مشروع للمتصوفة ولكل إنسان ، ولكن السلوك إليه عبر أفكار الاتحاد والفناء ، ووحدة الوجود هو الخطأ .

والطريق القويم ينحصر بالإيمان والتقوي وبهداية الله تعالى عبر رسله وأوليائه (عليهم السلام) كما نبينه ـ بإذن الله تعالى ـ في فصل معرفة الله .

التخلص من القيود :

وراء نظرية (وحدة الوجود) نزعة عنيفة نحو التحرر من القيود .

ولعلّ هذا الدافع كان الأقوى ، وتؤيده شبهة يزينها الشيطان في قلب البشر ، حيث يتراءى له : أن كثيراً من الطقوس الاجتماعية أو الدينية قشور تافة لا لبّ فيها ، ولا هدف يُبتغى من ورائها ، فيندفع الفرد نحو التمرد من دون تمييز ، وينتهي به الأمر إلى الفوضى والتحلل واللامسؤولية .

---

(٧٣) المصدر .

ولكي نوضح دور هذه النزعة في بلورة نظرية وحدة الوجود ، علينا أن نعرف : أن تحمُّل المسؤولية الاجتماعية هي أشد على النفس من حمل الجبال ، ويحلم كل البشر بالتخلص منها بصورة أو بأخرى ، كما آثرت السماوات والأرض والجبال الهروب منها منذ البدء ، ولولا القوانين الرادعة والتوجيهات الخلقية الشديدة ، لما وجدت أحداً يؤثر الالتزام على الفوضىٰ .

وقد وجدت بعض النفوس طريقها نحو التحلل من المسؤولية عبر جسر (وحدة الوجود) .

والعوامل الثلاثة التالية ساهمت في الأمر :

أ ـ بعض الملتزمين بالدين حولوه إلى مجرد طقوس فارغة ، وبالغوا في الاهتمام بظاهر الشريعة ، دون باطنها المتجسد في حِكَمِها الإلهية ، فلم تكن الصلاة عندهم حرباً ضد هوى النفس ومغراجاً إلى الله تعالى ، ولا الزكاة إزالة للفوارق الطبقية وتطهيراً للنفس من علاقاتها بالدنيا ، ولا الحج إشعاراً بتوحيد الله تعالى ، ونبذ الأصنام وتوحيد للأمة تحت لواء الدين .

وهكذا غذّت هذه الظاهرة نظرية التصوف باعتباره عودة إلى الجوهر والباطن .

وإذا تبلورت تلك الظاهرة في منهجية القياس الأرسطي ، ونظريات علم الكلام الحديَّة ، فقد تبلور ردُّ فعلها في منهجية الإشراق وأفكار أفلوطين وفيثاغورس ، وربما أفلاطون المثالية .

وأعظم ما تجلت فيه منهجية القياس ذات الحدود الصارمة ، في الفصل بين المذاهب والتفريق بين الديانات ، ووضع الحدود الواضحة بين الأقوال المختلفة ، وتناسي أهداف الشريعة من التقوى والعمل الصالح ، والاهتمام بالتعابير والألفاظ ، لذلك تجلى رد فعلها في نظريات وحدة الوجود وحذف

الفوارق ، وإلغاء دور الظاهر ، والزعم بأن الكل على حق ، كما يقول شاعرهم :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب مهما توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

والواقع أن تطرف الظاهر على حساب الجوهر ، والباطن على حساب القانون المظهر له والمنظم لشؤونه ، نوع من الجهالة .

ب ـ عندما تثقل المسؤوليات وتزداد ، تخور العزائم ويبحث المتقاعسون عن تبرير للقرار ، هنالك تنتعش النظريات الصوفية .

فعلى مستوىٰ الفرد ، قد يعيش هذا في ظروف لا يطيقها ، كما إذا أصيب في ماله أو نفسه أو أعزّائه مصيبة كبيرة ، فإنه يهرب إلى كهف الاعتزال هروباً من مواجهة الظروف القاسية .

وعلى صعيدْ المجتمع ؛ فإذا خاض صراعاً غير متكافىء مع أعداء طغاة لا يرحمون ، فأشبعوه حرماناً وعذاباً وصغاراً ، هنالك يزداد عدد الهُاربين من المواجهة ، والفارين إلى ظل التصوف أو سائر الأفكار التبريرية .

وقد سبق الحديث عندما أرّخنا التصوف عن حديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ، حيث بيَّن كيف ظهرت الرهبنة بين النصارى عند تسلط الجبارين على المؤمنين .

ونظرية وحدة الوجود تُميّع الحدود القائمة بين الظالم والمظلوم ، والعدو والصديق ، فيقول قائلهم (ابن عربي) حكاية عن الله :

« أنا لا أتجلى لمن يعبدني إلاَّ على صورة معتقده » .

ويفلسف هـذه النظريـة (روجيه غـارودي) الذي أسلم قـريباً فيقـول : « وبعد وفاة النبي بقرن واحد بدا أن هذا الهدف الكبير ، آيل حتماً إلى تحقيق جماعة عالمية موحدة بعقيدة واحدة ، تستـوعب عقيدة وثقـافة الجميـع ، سواء كانت عقيدة السلسلة الابـراهيمية من عـظام الأنبياء ، مـوسى ويسوع (يقصـد عيسى) ومحمــد (صلى الله عليـه وآلــه وسلم) أو حِكَم الهنــدوس وبــوذا والمزديين »[٧٤] .

ويقول د . نصر حامد أبو زيد : « أن قلب الصوفي هو وحده القادر على إدراك تنوع الحقيقة في الصور المختلفة مع ثباتها في عينها ووحدتها الـذاتية ، ولذلك فالصوفي يؤمن بكل العقائد ، ويرى نسبتها من الحقيقة المطلقة ، وذلك لأن معتقده فوق كل الاعتقادات ، ويسعها جميعاً »[٧٥]

وينقل نصاً عن ابن عربي يقول فيه : « الحق وإن كان واحداً فالاعتقادات تنوعه وتفرقه ، وتجمعه وتصوره وتصنعه ، وهو نفســه لا يتبدل ، وفي عينـه لا يتحول »[٧٦] .

ونقل عنه قوله :

عقـد الخـلائق في الالــه عقـائــدا وأنـا إعتقدت جميـع مـا عقـدوه[٧٧]

وقال بعضهم (بالفارسية) :

أنــا مـحتــار : لـمــاذا العــداوة بـين الـكـفــر والــديـن

أوليس ضيـاء الكعبـة وبيت الصنم من مصبـاح واحـدٍ[٧٨]

---

(٧٤) وعود الاسلام : ص ١٧٨ .

(٧٥) فلسفة التأويل : ص ٣٧١ .

(٧٦) المصدر نقلاً عن الفتوحات : ٤ / ٣٩٣ .

(٧٧) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ٦٠ .

(٧٨) المصدر : ونص الشعر هكذا :

ج ـ كل الناس يميلون نحو الدعة ويحبون الراحة ، إلاّ أن البعض أشد حباً بسبب سوء تربيته ، أو طبيعة مزاجه ، ولعل بعض السالكين هم من هذا النوع ، بالرغم من أن بعضهم الآخر ليس كذلك ، ولذلك فرقوا بين سفلة الصوفية والعرفاء الشامخين .

ومهما كانت الدواعي فإن الهروب من ثقل المسؤولية ، كان أبرز الخلفيات النفسية لنظريات الصوفية ومنها نظرية الوجود .

فإذا كانت الطرق إلى الله بعدد نفوس الخلائق ، وإذا كان الصنم هو الله في صورة أخرى ، الا أن المسلم لا يعرف حقيقته فلذلك تراه ينكره ، ولو عرف حقيقة الصنم لعلم أن الدين إنما هو عبادة الأصنام(٧٩) ، إذاً لماذا الدعوة إلى الله ؟ ولماذا الجهاد في سبيله ؟ ولماذا التقيد بحدود شريعة معينة ؟ وأساساً لماذا الصلاة والصيام والحج وسائر العبادات ؟ أو ليس الدين بالقلب وكل الطرق تؤدي إلى الله ، ولو كانت تمر عبر معابد الأصنام ، بل وحتى لو مرّت عبر دكة الخمار ؟

بالرغم من أن القائلين بوحدة الوجود والصوفية ينكرون أشد الإنكار على من يتهمهم بنقض أحكام الشريعة ، ويفرقون بين سفلة الصوفية والشامخين منهم ، إلاّ أن هناك بعض الأدلة التي تقنعنا أن خلفية هذه الأفكار إنما هي التحلل عن المسؤوليات ، وهي كما يلي :

١ ـ أن نصوصاً كثيرة نسبت اليهم ، تستخف بالواجبات مثل ما نقل عن

در حيرتم كه دشمى كفرودين جرا است ازيك جراغ كعبة وبتخانه روشن است

(٧٩) هكذا قال شاعرهم بالفارسية :

مسلمان گربذانستی كه بت جيست بدانستی كه دين دربت برستی است

أبي يزيد البسطامي : « لم أرَ من الصلاة إلاَّ نصب البـدن ، ولا من الصوم إلا جوع البطن »[٨٠] .

أما الملاّ الرومي فيقول :

« الشريعة مثل شمعة تضيء الدرب ، ومن دون أن تأخذ شمعة لا يُسلك طـريق ولا يتحقق عمـل ، فـإذا مضيت في الـطريق فـإن مشيـك هـذا يسمىٰ بـ (الطريقة) فإذا وصلت إلى مقصدك فذلك حقيقة ، لذلك قالوا : « لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع » .

ثم يضيف قائلاً :

« طلب المدلول بعـد الوصـول إلى المدلـول قبيح ، وتـرك الدليـل قبل الوصول إلى المدلول مذموم »[٨١] .

ويقـول لاهيجي وهو يبيِّن سبب تحلل الصـوفي من واجبات الشـريعة ، والذي يشير إلى نظرية وحدة الوجود . يقول :

« حين يبلغ العـارف مقام الاستغـراق في التوحيـد ومرتبـة الجمع ، ولا تحجبه أحكام الكثرة والتعينات عن مشاهدة الوحدة والإطـلاق حيث يكون قـد وصـل إلى اللب الذي هـو الحقيقة والكشف الحقيقي ، هنـالك يكسـر القشر المتكثر وهو الشريعة التي هي أداة ووسيلة الوصول إلى الحقيقة . وينفصل اللب عنه ، وإذا كان المجذوب صاحب سكر وفناء فإن التكاليف الشرعية تسقط عنه بصورة مطلقة »[٨٢] .

---

(٨٠) شطحات الصوفية : ص ١٢١ .

(٨١) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ٣٧ .

(٨٢) المصدر : ص ٤٢ ، وفيه نصـوص كثيرة في هـذا الحقل ، لا يسعنـا إلا ما نقلنـاه بإيجاز .

٢ ـ فبينما سُلّم الأولويات عند الشرائع يقوم على أسس الأحكام الإلهية ، فإنه عند الصوفية ينقلب ، فإذا بالواجب القلبي يزداد أهمية لديهم ، والطهارة والعبادة والورع والاجتهاد وجهاد الطغاة ، تكتسب معاني أخرى بعيدة جدا عن معانيها الحياتية ، يقول الدكتور غني :

« يرجِّح العارف عمل القلب على عمل الأعضاء والجوارح علماً بأنه لا يترك عمل البدن أيضاً ، إلا أنه يرىٰ القلب هو أساس العمل ، وبعبارة أخرى الصوفي يقول : أن العضو الذي تخصه الحياة الدينية هو القلب فقط ، أما سائر الأعضاء والجوارح فليست الأعضاء الواقعية للحياة الدينية »(٨٣) .

ولكي ينظم الصوفية برنامجاً فقهياً خاصاً ، يتفق وأولويات الخاصة ، فإنهم يضعون منهجاً خاصاً للاستدلال قائماً على أساس التأويل والإلهام أو الوحي المباشر بدل النصوص الشرعية التي نؤمن بها ، ومعلوم أنه بإمكانهم مع هذا المنهج الجديد أن يستحدثوا فقهاً جديداً ، بل شريعة مبتدعة حسب آرائهم .

فهذا إمام مذهبهم وسيد طريقتهم محي الدين ابن عربي يبتدع منهجاً متكاملاً في التأويل ، يقول عنه الدكتور أبو العلاء العفيفي :

« . . هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود : أن يغيِّر ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية ، ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه »(٨٤) .

ويسترسل العفيفي نقلاً عن نيكولسون المستشرق الانكليزي قائلاً عن ابن عربي :

---

(٨٣) المصدر : ص ٤٣ .

(٨٤) المصدر : ص ٢٧٨ ، نقلاً عن كتاب العفيفي تعليقات على فصوص الحكم : ص ٤٢ .

« . . إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث يؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي ، وإريجن الاسكندري ، يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص اليه ، يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل ، فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم ، أخذ بها وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر »[٨٥] .

ويبقى السؤال : كيف يُسمح لابن عربي وأمثاله تجاوز حدود اللغة بهذه الطريقة المنصوصة ونسبة أفكاره إلى الدين ، أو لم يقرأ عشرات الآيات القرآنية التي تنهى صراحة عن الافتراء على الله وتحذرهم من عذابه ؟

﴿ فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ﴾ (آل عمران / ٩٤) .

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إليّ ولم يوحَ اليه شيء ﴾ (الانعام / ٩٣) .

ألم يبلغهم حديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« من فسر القرآن برأية فليتبوأ مقعده من النار » .

الجواب : بلى ، ولكن أنّى لقلب ابن عربي أن يتصل بذلك النور الذي اتصل به قلب الرسول ، فأوحى اليه ربه ما أوحى .

يقول عن ذلك وهو ينتقد منهج الفقهاء في الوصول إلى أحكام الشريعة .

« فإن الفقهاء الذين اخذوا علمهم ميتاً عن ميت ، إنما المتأخر منهم هو

---

(٨٥) المصدر : ص ٢٧٨ .

فيه على غلبة الظن ، إذا كان النقل شهادة والتواتر عـزيزاً ، ثم إنهم إذا عثـروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر ، لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصـاً فيما حكموا فيه ، فإن النصـوص عزيـزة ، فيأخـذون من ذلك اللفظ بقـدر قوة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا » .

ويضيف قائلاً : « فأخذه أهل الله (ويعني نفسه) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الكشف على الأمـر الجلي والنص الصريـح »(٨٦) .
وهكذا يحق لابن عربي ـ في زعمه ـ أن يصدر الأحكام الكاسحـة في الدين ، ليس على مستوى الفتاوى الفرعية فقط ، بل وعلى مستوى الأصـول العقائـدية لأنه يتصل مباشرة برسول الله ـ في زعمه ـ عبر الكشف ، وهذا يؤكد قولنا في أن خلفية القول بوحدة الوجود هي تحديَ الالتزام بشرائع الله المنزلة ؛ والتحلل من واجبات الايمان بالله ، والنزوع إلى وضع الذات مقام الرب ، واتخاذ الهوى إلهاً من دون الله .

وكما يقول الدكتور غني :

« يهدف التصوف إلىٰ إفناء الانسان في ذات الله ، وليصبح عبر هذا الفناء هو (الله) »(٨٧) .

ويقول د . أبو زيد وهو من المدافعين عن نهج ابن عربي . « الصوفي لا يصحـح الحديث فقط أو يضعفـه ، ولكنه يفهم محتـواه والحكم المتضمن فيه فهمـاً يقينياً قـائماً على الكشف ، بعكس الفقيـه الذي يـظل في دائرة الـظنون والاحتمالات . ولعلنا بعد ذلك كله مطالبون بالتسليم تسليماً مطلقاً بكل ما يورده ابن عربي في مؤلفاته من أحاديث على أساس أنها أحاديث صحيحة عن طريق كشفه ، بل ولعلنا أكثر من ذلك مطالبون بالتسليم له بصحة مـا يفهمه من هـذه

---

(٨٦) فلسفة التأويل : ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ ، نقلاً عن الفتوحات ص ١ ـ ١٩٨ .
(٨٧) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ٢٧٩ .

الأحاديث ، ومن ثم مطالبون بالتسليم بتصوراته الفلسفية كلها عن كينونة الله في ا لعماء ومعنى العماء ، وعن صورة الانسان الإلهية والمعنى الذي يرتضيه لها ، وعن النفس الإلهي الذي عنه وجد العالم »[٨٨] .

٣ ـ إن القائلين بوحدة الوجود تحللوا عملياً عَن كثير من أهم تكاليف الدين ، ولم يرتكبوا بعض الفواحش فقط ، بل وامتدحوها أيضاً ، مثل سماع الأغاني ، وحب ملاح الوجوه ، وممارسة ألوان من الرقصات :

أ : فعن حب الغلمان ومعاشقتهم يقول ملّا صدرا : « والذي يدل عليه النظر الدقيق ، والمنهج الأنيق ، وملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية ، ومباديها العالية ، وغاياتها الحكيمة أن هذا العشق ، أعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة ، والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة ، وتناسب الأعضاء ، وجودة التركيب ، لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف ، وتصنع فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح والحكم ، فلا بد أن يكون مستحسناً محموداً »[٨٩] .

ثم يقول عن عشق الغلمان : « إنه : معدود من جملة الفضائل ، وهو يرقق القلب ، ويزكي الذهن ، وينبه النفس على إدراك الأمور الشريفة ، ولأجل ذلك أمر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق ، وقيل : العشق العفيف أوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب »[٩٠] .

ولا ريب في حرمة هذا النوع من العشق الذي ينشأ عن تلذذ الانسان من مجالسة الغلمان ، ومن هنا فقد حاول الحاج السبزواري في حاشية على كتاب

---

(٨٨) فلسفة التأويل : ص ٢٤٢ .

(٨٩) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ٥ ، نقلاً عن الأسفار المجلد الثالث .

(٩٠) المصدر : ص ٥٦ ـ ٥٧ .

الأسفار أن يدفع عن المشايخ تهمة مخالفة الشريعة ، فقال : « لعلهم وجدوا رخصة من رموزها ودقايقها ، ولعلهم جوزوا اجتماع الأمر والنهي »[٩١] .

وهذا الدفاع الساذج يكشف منهج الفلاسفة والعرفاء في فهم الشرائع ، حيث أنهم يعتمدون على عقولهم الناقصة ، ويعرفون من خلال تخرصاتهم دقائق الشريعة .

وهكذا بلغ التطرف بهم إلىٰ درجة زعموا أن عبادة الصورة الجميلة وجه من وجوه عبادة الله ، أو ليس الله يتجلى في خلقه ، فكل صورة حسنة قابلة للعبادة ، يقول عن ذلك الدكتور غني :

« كان بعض المتصوفة يعتقد أن عبادة الجمال الصوري وعشق الوجه ، وانشغال القلب بالجمال المجازي ، إنما هو طريق الوصول إلى الجمال المعنوي ، يعني الجمال المطلق »[٩٢] .

ب ـ من المحرمات المسلمة عند أكثر فقهاء الاسلام ، هو الغناء والرقص ، بينما يرى أكثر الصوفية أنهما سبيلا السالك إلى عالم الغيب ، وقد أوصى خليفة الملا الرومي ، صاحب الرباعيات المعروفة بـ (المثنوي) واسمه صلاح الدين ، وكان شيخاً عظيماً من مشايخ الصوفية أن يشيع جثمانه بالدفوف والطبول ، وعملوا بوصيته هذا من بعد وفاته[٩٣] .

أما الملاّ الرومي نفسه فقد بقي بعد غياب عشيقه وحبيبه (الشمس التبرزي) يقضي أغلب أوقاته بالسماع مما أثار سخط فقهاء مدينة(قونية) التي يسكن فيها، ولكنه لم يأبه بهم،ومضى قدماً في سلوكه الشاذ .[٩٤] .

---

(٩١) المصدر : ص ٥٨ .

(٩٢) المصدر .

(٩٣) المصدر : ص ٥١ .

(٩٤) المصدر : ص ٤٩ .

وكان الشيخ أبو سعيد أبو الخير يرى الرقص والغناء اللذين كان يمارسهما عين الفريضة الواجبة (الصلاة)[٩٥] .

ويقول الدكتور غني :

« لقد التفت مشايخ الصوفية منذ العصر القديم إلى هـذه الحقيقة ، إنـه بالإضافة إلى استعداد الصوفي ، والعوامل التي تهيئه لحالة الانجذاب ، هناك وسائل عملية أخرى تساهم في ظهور حـالة الـوجد ومنهـا الموسيقى ، والغنـاء والرقص والتي تُذكر جميعاً تحت عنوان (السماع) »[٩٦] .

ويزعم الصوفية : أن في السماع مكاشفة الأسرار ومشاهـدة المحبوب ، ويزعمون أن لكل شيء قوة ، وقوة الروح السماع ، ويزعمون أن السماع يتحقق بثلاثة عوامل ، طيب الريح ووجه صبيح وصوت مليح[٩٧]

خلاصة الفكرة :

إن الشيطان وشهوات النفس وطغيانها وجهلها ، كل أولئك عوامل للتحلل من المسؤولية ، وتبريـر ذلك بـألف حجة وحجـة ، وما القـول بوحـدة الوجـود والموجود ، والزعم بأن البشر يبلغ درجة الألوهية أو القول بأنه جزء من إله ، أو ما أشبه ، إلاَّ من طـرق الشيطان لتضليـل البشر عن ربهم ، وتسـويله لهم ترك الالتزام بالدين ، ومحاددة الله ورسوله ، والاستكبار عن القنوت لرب العالمين ، والقرآن الحكيم يفند الأعذار البشرية التي يزينها لهم الشيطان ، والنفس الأمَّارة بالسوء عبر آياته الكريمة الواحد بعد الآخر ، ويقول سبحانه :

﴿ بل الانسان على نفسه بصيرة * ولو ألقىٰ معاذيره ﴾

(القيامة / ١٤ ـ ١٥) .

---

(٩٥) المصدر : ص ٥١ .

(٩٦) المصدر : ص ٤٧ .

(٩٧) المصدر : ص ٤٩ .

ويكفي الانسان حجة أن يعود إلى فطرته ، ويتساءل : هل أنا الله ؟

وبعد أن يعرف أنه عبد ، يتساءل : إذاً ما هي مسؤولية العبد تجاه ربه ؟

(٤)

بين التنزيه والتشبيه :

إن نظرية « وحدة الوجود » تتصل بموضوع التنزيه والتشبيه ، وقد استند القائلون بوحدة الوجود في مذهبهم بدليل يعكس نظريتهم في هذا المجال ، ولكي نوضح هذا الدليل علينا أن نتحدث عن هذا الموضوع الذي يعد بذاته بحثاً هاماً .

لقد سبق الحديث عن نظرية البعض القائلة بأن العرفاء والمتصوفة إنما يطرحون منهجاً فوق عقلي ، يتجه نحو إحتواء الأشياء المضادة في وحدة تتلاقى عندها شتى الموضوعات ، كما تذوّب مختلف الآراء .

ولذلك نسب إليهم القول بإمكانية الجمع بين الضدين ، أو ليس كل شيء يعود بالتالي إلى الوجود المطلق ؟ فلا بأس إذاً أن تجتمع في إطار الوجود المطلق (لا بشرط) كل الحقائق المختلفة هنا وغير المختلفة .

ويزعم القائلون بوحدة الموجود : أن هذه الفكرة تنسحب على (الله) أيضاً ، فهو من جهة منزه عن كل نقص ، ولكنه من جهة أخرى ـ سبحانه عمّا يصفون ـ كل الأشياء ، فكل شيء يشبهه[٩٨] .

---

(٩٨) فيما قرأته من الكتب التي تبحث عن العرفان ، أرى أن د . حامد أبو زيد قد عالج هذا

يقول د . حامد في هذا المجال :

« إن الجمع بين العقل والشرع ، والتنزيه والتشبيه ، والوحدة والكثرة ، والظاهر والباطن ، وكل الثنائيات ليس صيغة تلفيقية لحل المعضلة ، ولكنه استيعاب للحصر والتحديد والتقييد ، وذلك لحساب الإطلاق واللاتحدد واللاتناهي - إنه بعبارة أخرى - إلغاء للثنائية ، لا بالتوحيد بين طرفيها توحيداً ميكانيكياً ، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابها معاً ، هو القلب »[٩٩] .

« . . إن التنزيه والتشبيه جانبان مختلفان لحقيقة واحدة ، ولا يمكن تجاهل أحد الجانبين إذا أردنا معرفة الحقيقة ، ولا ندركهما إلا بالقلب الجامع لكل ثنائيات الوجود بحكم أنه الموطن الإلهي في الجسد الإنساني »[١٠٠] .

« وتتجلى معضلة التنزيه والتشبيه - في جانبها المعرفي - من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية الله والفاهم ، فالله من حيث ذاته له التنزيه المطلق ، ومن حيث صفاته التي ترتبط بالفاهم له التشبيه والتنزيه : التنزيه من حيث صفة الغنى والإطلاق والأوّلية ، والتشبيه من حيث النزول في صور أعيان الممكنات ، والتجلي في الصور المختلفة المتعددة ، وقد جاءت الشريعة بالجانبين معاً ، وجمعت بينهما في آيات كثيرة في القرآن ، ونصوص في الآثار النبوية . وإذا كانت الآيات المحكمات تدل على التنزيه والآيات المتشابهات تدل على التشبيه ، فهما وجهان لحقيقة واحدة لا تتكثر إلاّ بالنظر والاعتبار . . » .

الحقل بالذات معالجة وافية ، وذلك في فصل التأويل من كتابه فلسفة التأويل ، ولهذا أنقل موجزاً من هذا الفصل من ص ٣٦٦ - ٣٧٤ وهو دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، وكما نعلم : يعتبر ابن عربي أعظم ملهم للعرفاء والمتصوفة .

(٩٩) المصدر : ص ٣٦٦ .

(١٠٠) المصدر : ص ٣٦٧ .

وهنا ينقل نصّاً عن ابن عربي جاء فيه :

« أصعب العلم بالله إثبات الإطلاق في العلم به لا من كونه إلهاً . وإنما من كونه ذاتاً أو من حيث نفسه فالاطلاق في حقه عبارة عن العجز عن معرفته فلا يُعلم ولا يُجهل ، ولكن يُعجز . وأما من كونه إلهاً فالأسماء الحسنى تقيده والرتبة تقيده . ومعنى تقييده طلب المألوه له بما يستحق من التنزيه والتنزيه تقييد ، والعلم به من كونه إلهاً يثبت شرعاً وعقلاً ، فللعقل فيه التنزيه خاصة فيقيده به ، وللشرع فيه التنزيه والتشبيه ، فالشرع أقرب إلى الاطلاق في الله من العقل »[101] .

ولكن كيف أن التشبيه والتنزيه يجتمعان في الله ؟ وما هو إذاً تفسير قوله ليس كمثله شيء ؟ يقول ابن عربي في الجواب : « إن الحق المنزه هو الخلق المشبه »[102] ، ويفصل القول : « أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل للحق ، إذ الوجود ليس غير عين الحق ، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له ، أو خلافاً ، هذا ما لا يتصور . فإن قلت : فهذه الكثرة المشهودة ؟ قلنا : هي نسب وأحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق ، والنسب ليست أعياناً ولا أشياء ، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب . فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنه ما ليس له مثل فافهم وتحقق ما أشرنا إليه ، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلّا الوجود ، والوجود ليس غير عين الحق »[103] .

وهكذا يتم تفسير الثنائية بأنها وجهان لحقيقة واحدة ، فإذا قدست الرب فلأنه الخالق ، وإذا شبهته فلأنه عين الخلق ، وإذا كان ظاهر القرآن يحتوي

---

(١٠١) المصدر : ص ٣٦٨ ، نقلاً عن الفتوحات : ٤ / ٤٢٣ .
(١٠٢) المصدر : ص ٣٧٢ ، نقلاً عن فصوص الحكم : ص ٧٨ .
(١٠٣) المصدر : ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤ ، نقلاً عن الفتوحات : ٢ / ٥١٦ .

على التقديس مرة والتنزيه مرة ، فلأن القرآن كتاب شمولي يتحدث مرة للعقل ، ومرة للقلب الذي هو فوق العقل .

بين نفي التحديد ونفي التشبيه :

وإنطلاقاً من هذه القاعدة ، استدل العرفاء على وحدة الموجود بـ « أنه يجب نفي التحديد والنقص من وجوده تعالى ، فهو كل الأشياء ، وإلاّ للزم التحديد والنقص »[١٠٤] .

وهكذا هربوا من المطر إلى الميزاب ، فلكي ينزهوا الربّ عن التحديد أثبتوا له التشبيه والتركيب والنقص ، وكلّ ما هو موجود في أشياء العالم التي قالوا : أنها هي الله .

وقد غفلوا عن حقيقة مهمة وهي أنَّ علينا أن ننفي تحديد الله في مقام الألوهية ، ولا يجب أن ننفي عنه تحديده في مقام المخلوقين ، والخلق نسخ آخر ، ولا يليق برب الخلق أن يشبه خلقه بما له من نقص وعجز .

وبتعبير آخر : إن ما يليق بمقام الربوبية عقلاً هو سلب التركيب والتشبيه عنه ، وعدم نسبة العجز والنقص اليه .

وأخيراً كما نرى أن خلفية هذا الدليل هو الخلط بين مقام الخالق ومقام المخلوق ، وهو ما ينفيه الإسلام بقوة ، والتسبيح والتكبير والتهليل ، تهدف إلى الفصل بين مقام الرب والخلق .

بين التأويل[١٠٥] والتحميل :

ومن آيات القرآن ، محكمات هن أم الكتاب ، ومنها متشابهات يتّبعها من

---

(١٠٤) ميزان المطالب : ص ٣٥ .

(١٠٥) يبدو لي أن معنىٰ كلمة التأويل التي تكررت في القرآن الحكيم عدة مرات ، هو تطبيق الآية على الواقع الخارجي ، مثلاً : وضع اليد على شخص عيني في المجتمع وتطبيق

في قلبه زيغ ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل ، وعلينا أن نتبع المحكمات ونرد علم المتشابهات إلى الله والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والراسخين في العلم ، وهم الأئمة من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وذلك بعد التسليم .

كل ذلك نستوحيه من الآية السابعة من سورة آل عمران :

﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ .

وقد أمرنا الله أن نسأل أهل الذكر إن كنّا لا نعلم :

﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون * بالبينات والزبر ﴾
(النحل / ٤٣ ـ ٤٤) .

وأمرنا أن نرد المسائل الغامضة إلى الرسول والأئمة فقال سبحانه :

﴿ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلىٰ أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ (النساء / ٨٣) .

وفي القرآن الحكيم كما في سنة الرسول ، وأحاديث أهل بيته بعض النصوص المتشابهة ، التي تمسك بها القائلون بوحدة الموجود ، بينما نجد

آية المؤمنين ، أو آية المنافقين أو آية الفاسقين عليه ، ووضع اليد على وضع اجتماعي معين والقول بأنه المقصود من الفساد ، أو الرحمة أو الاستدراج أو ما أشبه .

وربما يدل على هذا المعنى قوله سبحانه : **﴿ يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل ﴾** (الاعراف / ٥٣) ، أي تطبيقه .

ولكن المعنى الذي يفسر به الكتاب معنى التأويل هو : استخراج معنى مستجد من الآية لا يدل عليه ظاهر الآية ، ونحن نبغي بهذه الكلمة هذا المعنى المشهور عندهم .

آيات وأحاديث عديدة محكمة تنفي أي شبه بين الخالق والمخلوق وأي إتحاد .

وسنذكر ـ فيما يلي ـ نصوصاً استند اليها القائلون بوحدة الموجود ، وبعضها قد استند إليه أيضاً المشبهة ، وهنا نتساءل : هل هناك علاقة بين الفريقين ؟

نعرف الجواب على ذلك إذا عرفنا إن الأساس الفكري للمشبهة والقائلين بوحدة الموجود واحد ، وهو الاعتقاد بوحدة الموجود ، بيد أن المشبهة وهم أكثر جهلاً أو أكثر شجاعة ، أكملوا المسيرة إلى نهاية الشوط ، وقالوا : لو أنَّ الله عينُ خلقه فله يد لأن لخلقه يداً .

أما النصوص فهي التالية(١٠٦) :

١ ـ قال الله سبحانه :

﴿ الله نور السمٰوات والأرض مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح المصباح في زجاجة . . ﴾(النور / ٣٥) .

قالوا : ماذا يعني أن الله نور السماوات والأرض ؟ إنه يعني : أنه تعالى شأنه وجود السماوات والأرض ، وبالتالي فهو السماوات والأرض لكن بلا تحديد .

ويبدو أن الذين استدلوا بهذه الآية الشريفة تغافلوا عن لطائف لغة العرب ، وعن أن القرآن معجزة الله الكبرى في الفصاحة والبلاغة والعلم ، وإلاّ فكيف لم يميّزوا بين التعبيرين : الله عين السماوات والأرض و(الله نور السماوات والأرض) ، علماً بأن التعبير الثاني صريح في أن هناك شيء اسمه الله ، وأشياء أسماؤها السماوات والأرض و . و . وأن الأول هو الذي أظهر الثاني وكان نوره .

---

(١٠٦) راجع ميزان المطالب : ص ٣٦ ـ ٤٠ .

إنّ كل شيء في السموات والأرض موجود بالله وقائم وظاهر به ، وكل كمال فيه إنما هو من الله ، ولكن هل هو عين الله حتى يثبت وحدة الوجود والموجود ؟ كلا . .

٢ ـ وقال الله سبحانه :

﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (ق / ١٦) .

قالو : كيف يكون الرب أقرب إلى البشر من حبل الوريد ، أو ليس بأنه هو عين وجود البشر ؟

ونحن نقول إن الله أقرب إلينا من حبل الوريد ، لأن وجودنا من الله ونظام كل خلية منا قائم بالله ، ولكن هل يعني ذلك أنه عين الله ، وأن وجوده هو الله بلا حصر وتحديد ؟ كلا ، فإن الآية هذه وغيرها صريحة بأنَّ الله شيء ، وأن البشر شيء آخر ، وأن الأول أقرب إلى الثاني من حبل وريده .

٣ـ قال الله سبحانه :

﴿ فَلَمْ تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم ، وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمىٰ ﴾ (الأنفال / ١٧) .

قالوا : ما دام الله هو القاتل والرامي ، فإن العبد ليس إلا الله ، لأننا نعلم أن العبد هو الذي قتل ورمىٰ ، فهو إذاً رب العبد في وحدة الموجود .

ونقول : إننا لا نعلم إلا ظاهراً من الأمر ، وهو تحريك القاتل والرامي آلته الحربية باتجاه عدوه ، ولا ننسى أنَّ هذا التحريك كان في وسط ملايين السنن الإلهية التي لولاها لم يتم شيء ، وأنَّ نسبة فاعلية البشر إلى فاعلية تلك السنن ضعيفة جداً جداً مما يجعل السياق ينسب الفعل إلى الله للدلالة على تلك المعادلة . وإنك لو تأملت في قوله سبحانه : ﴿ **وما رميت ـ إذ رميت ـ ولكن الله رمىٰ** ﴾ لتذكرت أن الله لم ينفِ فعل الرمي ـ بوجه مطلق ـ من الرامي إذ عاد

فأثبته بقوله ﴿ إذ رميت ﴾ ولكنه سبحانه بيَّن أنه هو المؤيد بنصره والمسدد لرمية العبد ، فهو الرامي الحق .

وهكذا ترىٰ الآية صريحة بوجود ثنائية في دار التحقق ، الله وعبده ، وليس وحده كما يزعمون .

٤ ـ قال الله سبحانه :

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ (فصلت / ٥٣) .

قالوا : ماذا تعني شهادة الله على كل شيء ؟ إن معناها : أنه وجود كل شيء ، فهو الذي يجعله مشهوداً .

ونقول : ونحن أيضاً نقول : أنه لولا خلق الله لما كان شيء ، فهو الذي جعله مشهوداً . ولكن هل الآية تعني أن كل شيء هو الله ، أم تعني أن كل شيء مخلوق الله . ولو تدبرنا في الآية لتبصرنا : أن السماوات والأرض كما النفس البشرية ، حقائق موجودة ومشهورة ، وهي بما فيها من سمات الكمال ودلائل الحاجة ، آيات الله .

٥ ـ قال الله سبحانه :

﴿ إنّ الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ، ومن أوفى بما عاهد عليه الله ، فسيؤتيه أجراً عظيماً ﴾ (الفتح / ١٠) .

ولست أعرف وجهاً لاستدلالهم بهذه الآية ، إلا قوله سبحانه يد الله ، ونسبة اليد إلى الله بمعنى قوته وقدرته . والآية عموماً تدل على أنَّ بيعة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بمنزلة بيعة الله الذي بعثه ، وأن جبهة الحق التي يمثلها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) المبعوث من قبل الله ،

أقوى من جبهة الباطل التي يمثلها الناكثون فالآية ـ إذاً ـ قول على ثنائية الحق والباطل ، ومن ينتمي إلى الله وغيرهم ، ولا تدل على الوحدة أبداً .

٦ ـ قال الله سبحانه :

﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ﴾
(المجادلة (٧) .

قالوا : فهو رابع الثلاثة وخامس الأربعة وسادس الخمسة لأنه بوحدانيته كل الأشياء وليس هو شيئاً من الأشياء[١٠٧] وفسّر الفيض هذه الآية بما يلي : سر معية الله للأشياء ، هو أنه ليس من شيء يمكن أن يكون من دون « الوجود » ، ونقول :

أولاً : إنَّ التعبير القرآني الدقيق يتجاوز القول بأن الله ثالث ثلاثة ، وخامس الخمسة ، بل قال رابع الثلاثة وسادس الخمسة للإشارة إلى أن العدد الأخير يختلف جوهراً عن العدد السابق ، فالآية تدل ـ إذاً ـ على الثنائية لا الوحدة بين الخلق والخالق .

ثانياً : إنَّ مدّعاهم هو أن الله كل الأشياء . والآية تدل على أنّه شيء مع الأشياء (.وليس كالأشياء) ، ومعيته للأشياء لا تدل على أنّه عينها .

٧ ـ قال الله سبحانه :

﴿ فأينما تولّوا فثم وجه الله ﴾ (البقرة / ١١٥) .

ويبدو أنهم زعموا أن الآية تدل على أن كل شيء هو وجه الله ، باعتبار كل شيء موجود بذلك الوجود المطلق ، الذي زعموا أنه الله .

---

(١٠٧) راجع ميزان المطالب : ص ٣٨ ، نقلاً عن شواهد الربوبية .

وقد غفلوا عن أن الآية تدل على إحاطة الخالق بالمخلوق إحاطة ذاتية ، لأنـه القيوم عليـه والمهيمن المدبِّـر له ، فـلا يخلو منه مكـان ولا جهة ، وهـو المتعالي عن المكان والجهة .

وأين هذا المعنى الظاهر للآية وفكرة وحدة الموجود ؟

أحاديث متشابهة :

بما أن النصوص الدينية جـاءت للناس جميعـاً ، والناس يختلفـون ـ في قـدرتهم العلمية ـ إختـلافاً كبيـراً ، فإن بعض النصـوص لا بد أن تكـون فوق مستوى البعض ، وهكذا يكون بعض النصوص متشابهاً لا يفهمه إلا الراسخون في العلم ، بينما تبقى أكثر النصوص من المحكمات التي يفهمها كافة الناس . وهكذا كان في الآيات القرآنية متشابهات إلى جانب المحكمات ، وهذه القاعدة تنسحب بالطبع على أحاديث أهل البيت التي هي ـ في الواقع ـ تفسير للقرآن .

ولذلك جاء في حديث شريف :

« إن في الحديث محكماً ومتشابهاً » .

وعلينـا أن نتبع في متشـابهـات الحـديث ذات المنهـج الـذي نتبعـه في متشابهات الآيات ، من العودة إلى الراسخين في العلم ، والتسليم لما فيها دون التكلف فيها بالتفسير بالرأي .

فإلى جنب مئات الأحاديث المحكمة توجد بعض الأحاديث التي تشابهت عند البعض ممن توهموا بأنها تدل على وحدة الموجود وفيما يلي نسـوق بعضاً منها .

١ ـ روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

« خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ، ثم رش عليه من نوره » .

وقال الفيض ، وهو يستدل بهذا الحديث على مذهبه في وحدة الموجود :

« وإلى ظهور الماهيات بنور الوجود أشير في الحديث النبوي حيث قال : خلق الله تعالىٰ الخلق الخ . فإن خلقه في الظلمة إشارة إلى ثبوته في العلم ، قبل أن يظهر بالوجود فإن الظلمة عدم النور عمَّا من شأنه أن يتنور ، فإذاً الماهيات كسراب بقيعة يحسبها الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً فوجد الله عنده »(١٠٨) .

ونقول : أن الحديث النبوي يقول : « إن الله قد خلق الخلق في الظلمة ومعنى ذلك أن الأشياء لم تكن شيئاً أبداً ، ثم إنها خُلقت بنحو من الخلق لعلَّة خلق تقدير وتحديد لطبائعها وأقواتها ومصائرها ، ولعله يكون غير ذلك ، ثم أفاض عليها من نوره فظهرت إلى الوجود .

وهذا يتنافى مع فكرة وحدة الموجود من عدة جهات :

الأولى : أن الحديث صريح في أن الخلق حادث وإن ثبوت ماهيته أولاً كان في عالم مظلم ، بينما يقول الفيض بنظرية الفيض التي ترى أزلية الخلق كما سنبيِّنه إنشاء الله عند الحديث عنها ، وقد أشار في نصِّه الآنف الذكر إلى أن معنى الخلق في الظلمة ثبوت الأشياء في علم الله وهنا نتساءل : هل علم الله حادث ؟ فيقول : كلا ، فنقول : إذاً ما معنى خلق الله للأشياء وهي ثابتة في علمه منذ الأزل ، أليس هذا محض تناقض ؟

الثانية : أن الحديث لا يشير إلى أن نوره هو نور ذاته ، كما أن الأرض منه والسماوات له ، وكذلك نور الوجود هو لله سبحانه حيث يقول :

﴿ وإن لنا للآخرة والأولى ﴾ (الليل / ١٣) .

الثالثة : الحديث صريح في أن الله (خلق الخلق) وليس أنه أصبح هو

---

(١٠٨) راجع ميزان المطالب : ص ٣٩ .

الخلق ، كما تقول فكرة وحدة الموجود .

وفي معرض رده على هذا الاستدلال يقول العلامة الطهراني :

« أقول : وفيه يمكن أن يكون المراد من خلقة الخلق في الظلمة هو إبداع الماهيات المظلمة الذوات وإثباتها في الخارج ، ثم أشرق عليها من نوره القدوس . والتراخي (المعبر عنه بكلمة ثم) للإشارة إلى أن ثبوت الماهيات سنخ غير سنخ »(١٠٩) .

٢ ـ روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

« أصدق كلمة قالها شاعر : كلمة لبيد ، ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطل » .

قالوا : إذاً الوجود باطل لأنه ما خلا الله ، وهذا يدل على أن وجوده اعتباري وأن لا وجود إلا الله .

ونقول : بلى ، إن الأشياء موجودة فعلاً إلا أن ذاتها باطل ، أي أن استمرارها إنما هو بالله ، ولكن لا يعني ذلك أن الخلق لا وجود له .

أو لعل مراد الشاعر : أن كل شيء سوف يبطل ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام كما قال سبحانه :

﴿ كل مَنْ عليها فانٍ * ويبقى وجه ربُّك ذو الجلالِ والإكرام ﴾
(الرحمن / ٢٦ ـ ٢٧) .

ولو لم نفسر كلام الشاعر بمثل ذلك فإن القرآن يكذبه وهو أصدق الحديث ، حين يقول ربنا سبحانه :

﴿ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلىٰ جنوبهم ويتفكرون في خلق

---

(١٠٩) راجع ميزان المطالب : ص ٣٩ .

السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾
(آل عمران / ١٩١) .

٣ ـ روي عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال :

« فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين ، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون ، وبعظمته ونوره ابتغى من في السماء والأرض من جميع خلائقه اليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المتشتتة . .

وهو حياة كل شيء ونور كل شيء . .

وهو هاهنا وهاهنا ، وفوق وتحت ، ومحيط بنا ومعنا وهو قوله : **﴿ ما يكون من نجوىٰ ثلاثة إلا وهو رابعهم ﴾** . .

وكيف تحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته »[١١٠] .

لعلهم استفادوا من كلمة (نوره) نور ذاته وأن ذاته الوجود .

بيد أن الحديث يدل على أن الرب تعالى عن الحدود وأن كل شيء قائمٌ به .

وبالتالي لا يدل على وحدة الموجود ، بل على حاجة الموجودات في وجودها ونظامها إليه سبحانه وتعالى .

والحديث تعبير آخر عن الدعاء المأثور عنه والمسمى بـ (دعاء كميل) الذي جاء في بدايته :

« اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء . . وبعظمتك التي

---

(١١٠) راجع ميزان المطالب : ص ٣٨ .

ملأت كل شيء . . وبأسمائك التي ملأت أركـان كل شيء . . وبنـور وجهك الذي أضاء له كل شيء . . » .

٤ ـ وروي عن الإمام عليّ (عليه السلام) أنه قال :

« ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه »[١١١] .

وقد توهموا أن معنى ذلك انتشار الله في الموجودات ، وأن الكلمة تشبه ما قاله ـ مثلاً ـ القائلون بوحدة الوجود ، من أننا نرى كل شيء في الله ، ولا نرى شيئاً إلا وهو الله ، كما قال شاعرهم :

هـو الـواحــد الفـرد الكثيــر بنفسـه	ولـيـس ســواه إن نــظرت بــدقــة
بـدا ظـاهــراً بـالكــل للكـل بيننــا	تشـاهـده العينــان في كـل ذرة[١١٢]

ولكنك ترى الفرق بين الحقيقة التي يشير إليها الإمام عن نفسه ، البالغة أسمى درجات الأولياء ، والتي يدعيها الشـاعر لكـل ذي عينين ، فبينما الإمـام يرى الله بقلبه وببصيرة إيمانه من خلال أسمائه وآياته ، فكذلك يـراه في العلم الذي هو نور يقذفه الله في قلبه ، ويراه في العين التي هي نعمة من الله ، ويراه في العقل الذي هو أعظم خلق الله يهبه لمن يشاء من عباده ، وبالتالي يرىٰ الله ببصيرة إيمانه قبل كل شيء لأن العلم منه ، وبعده لأن العقل منه ومعه لأن العين منه ، ويرى الله قبله لأنه الأول ، وبعده لأنه الآخر ومعه لأنه الظاهر ، أقول بينما يراه الإمام عليّ (عليه السلام) هكذا . . يتوهم الشاعر أن كـل شيء هو ذات الله ، وأن العين ـ وليس القلب ـ تراه في كل ذرة .

وجاء في حديث آخر عنه (عليه السلام) :

« جـاء حبر من الأحبـار إلى أميـر المؤمنين (عليـه السـلام) فقـال : يـا

(١١١) راجع ميزان المطالب : ص ٣٨ .

(١١٢) عارف وصوفي چه ميگويند : ص ١١٩ .

أميـر المؤمنين متى كان ربـك ؟ فقال لـه : ثكلتك أمـك ، ومتى لم يكن حتى يقال : متى كان ، كان ربي قبل القبل بلا قبل ، ويكون بعد البعد بلا بعد ولا غاية ولا منتهى لغايته ، انقطعت الغايات عنه فهو منتهىٰ كل غاية »(١١٣) .

وهكـذا يكون حـديث الإمام السـابق في رؤيته السـابقة والـلاحقة لـرب العـالمين من خلال آيـاته أولاً : بمعنى رؤيـة القلب ، وثانيـاً : بمعنى أزليتـه وأبديته أو نعمه الظاهرة والباطنة السابقة واللاحقة .

٥ ـ استدلوا على رأيهم في وحدة الوجـود بفقرات من الأدعيـة المأثـورة نذكرها فيما يلي :

في دعاء عرفة :

« فأسألك يا ربِّ بنور وجهك الذي أشرقت له الأرض والسماوات وكُشفت به الظلمات . . » .

« كيف يُستدَل عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليـك ، أيكون لغيـرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك . . » .

« تعرفت إليّ في كل شيء فرأيتك ظاهراً في كل شيء . . » .

وفي دعاء الصباح :

« يا من دل على ذاته بذاته ، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته » .

وفي دعاء مأثور عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) :

« وملأ كل شيء نورُك » .

وفي دعاء مأثور عن الإمام السجاد (عليه السلام) :

---

(١١٣) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٨٣ .

« يا من أنوار قدسه لأبصار محبيه رائقة ، وسبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقة » .

وجاء في دعاء السيفي الصغير :

« رب أدخلني في لجة بحر أحديتك وطمطام يمِّ وحدانيتك ، وقوني بقوة سطوة سلطان فَرْدَانيتك » .

والواقع : أن هذه الكلمات تتناسب ورب العالمين الذي لا يحدّه حدّ ، ولا يَحصِره شيء لأنه لا يتناهىٰ نورهُ وقدرته وعظمته سبحانه . وفي ذات الأدعية عبارات صريحة في أن خلقه غيره ، وأن عجز خلقه ومحدوديته دليل على لا محدوديته وإطلاقه سبحانه .

وهكذا لم تثبت أدلة القائلين بوحدة الوجود أمام النقد .

وفيما يلي نتحدث عن الرأي الصحيح في مسألة الوجود والخلق والعلاقة بين الخالق والمخلوق .

المذهب الصحيح :

في سياق حديثنا عن (وحدة الوجود) و (وحدة الموجود) التي هي نهاية تصورات البشر في تفسير العالم وعلاقته بالخالق ، وهي المذهب الذي اختاره أغلب الفلاسفة والحكماء[114] . أقول في سياق حديثنا عن هذا المذهب ، لا بدَّ أن نبيِّن المذهب الصحيح في حقلين هما :

---

(١١٤) يقول الباحث الراحل محمد علي فروغي في كتابه الشهير (سير حكمت در أوروبا) بالفارسية : يمكن أن نقول : أنه منذ القديم وحتى اليوم ـ وباستثناء علماء الدين القشريين ، وبعض الفلاسفة القدماء ـ فإن كل الحكماء والعلماء أُلي الذوق وفي كل الملل والأقوام ، كانوا ـ من حيث يعلمون أولا يعلمون ، وبوجه ما ونسبة معينة ـ معتقدين بهذا المذهب ، ألا وهو نوع من وحدة الوجود (المصدر : ج ٢ ، ص ٣٠) .

الأول : في حقل التوحيد ومعرفة الله تعالى .

الثاني : في حقل الوجود وحقيقة الموجودات .

ذلك لأنَّا ـ وكما سنبيِّن إنشاء الله تعالى ـ نرى تحقق سنخين هما الله وخلقه ، بينما يرى أولئك إنه ليس إلا هو الوجود وأطواره ، وهكذا لخَّصوا الحديث حول الوجود ، بينما وجب علينا التفريق بين الحديث عن الموجودات والحديث عن خالقها .

ونفصل القول في هذا الفصل في ثلاثة أقسام :

القسم الأول : عن المذهب الصحيح في موضوع وحدة الوجود بالمقارنة مع آراء الفلاسفة .

القسم الثاني : عن معرفة الله و (العرفان الإسلامي) الذي هو الهدف من الكتاب .

القسم الثالث : عن الوجود .

وقد يتداخل الحديث هنا مع أحاديثنا السابقة أو اللاحقة تبعاً لضرورة البحث الشمولي ، وتجنب تشوش الرؤية .

فما هو المذهب الصحيح الذي يهدينا إليه العقل ، ويذكرنا به القرآن والنبي وأهل البيت (عليه وعليهم صلوات الله) ؟ إنه يتلخص في النقاط التالية :

١ ـ أن العالم المحيط بنا حق ، وليس مجرَّد خيال .

٢ ـ أن له ربّاً خلقه وقدّره ودبَّر أموره .

٣ ـ أنَّ الله غير خلقه وخلقه غير الله ، وإنهما سمتان مختلفتان بذاتهما ، فبينما الخلق عاجز ومحدود ومتغير وعدمي ومظلم الذات ، فإن الخالق قادر لا

متناهٍ وقيوم ونور السماوات والأرض .

ومعلوم الفرق الكبير بين هذه النظرة وبين النظريات الفلسفية الأحادية ، التي لا تعترف إلا بنوع واحد من الوجود ، حيث تزعم أن الكثرة التي نشاهدها في الموجودات ، والتعدّدية التي نؤمن بها بين الخالق والمخلوق ، ما هي سوى مراتب وتطورات لذات الوجود الواحد .

حيث أننا نرى الاختلاف بين الخالق والمخلوق ذاتياً وكبيراً وحاسماً ، ولا يمكن أن يُصبح المخلوق خالقاً ، أو الحادث قديماً ، أو المحدود مطلقاً .

١ ـ فالله سبحانه : نور أزلي ، لا تحويه الحدود ، ولا تقيده القيود ، وذاته الكمال المطلق ، فهو بذاته عالم حيّ قيوم وقادر وهو الحق بذاته ، أحدي لا شريك له ولا شبيه .

٢ ـ والمخلوق : ذات مظلم بذاته ، محدود ، غير مستقل بنفسه ، وجوده بالله ، وواقعيته بالله وكمالاته بالله .

والنصوص التي تدلنا على هذه الحقائق لا تحصى في الكتاب والسنة : بل آيات الذكر الحكيم وكلمات الهداة المعصومين كلها شاهدة عليها لو لم نحملها تفسيرات متكلّفة ، بهدف الجمع بينها وبين آراء الفلاسفة قسراً وزوراً .

وفيما يلي نذكر بعضاً قليلاً منها على أن نسترشد بها إلى سائر النصوص المباركة .

أولاً : حين نسمع كلمة (الحق) يتبادر إلى أذهاننا شيء واحدٌ هو الواقعية والوجود والتحقق ، وفي الجانب الآخر حين نسمع (الباطل) يتبادر إلى أذهاننا ما يعاكس ذلك ، وهو العدم واللاّواقعية واللاتحقق ، والآيات القرآنية تذكرنا بأن السماوات والأرض قد خلقت بالحق وأن خلقها ليس باطلاً . يقول ربنا سبحانه :

﴿ وما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمىً ﴾
(الأحقاف / ٣) .

﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ﴾ (ص / ٢٧) .

﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾
(آل عمران / ١٩١) .

ثانياً : إن لفظة القيوم التي تتكرر في الآيات صريحة في أن بالله « قيام » السماوات والأرض ، وأنْ لولا إذنه ولولا إمساكه إياهما ، إذاً لزالتا . قال ربنا سبحانه :

﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾ (الروم / ٢٥) .

﴿ الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾
(البقرة / ٢٥٥) .

﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾ (البقرة / ٢٥٥) .

﴿ ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه ﴾ (الحج / ٦٥) .

ثالثاً : إن آيات التسبيح والتقديس ، وهي بالمئات في القرآن الكريم ، صريحة في أن الله غير خلقه ، وخلقه غيره ، وليس بينه وبين خلقه تشابه ، والآيات الصريحة في أنه ليس كمثله شيء ، وأنه تعالى عن وصف القائلين ، وأنه لا تدركه الأبصار ، وأنه ليس له كفواً أحد ، وأنه الحي ، وأنه لا إله إلا هو ، كلها صريحة في أنه خلوٌ عن خلقه وخلقه خلو منه ، سبحانه وتعالى .

قال ربنا :

﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش يُسبحون بحمد ربهم ﴾
(الزمر / ٧٥) .

﴿ واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والإبكار ﴾ (آل عمران / ٤١) .

﴿ وتوكل على الحيّ الذي لا يموت وسبح بحمده ﴾
(آل عمران / ٥٨) .

﴿ فسبحان الله رب العرش عمَّا يصفون ﴾ (الأنبياء / ٢٢) .

﴿ فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ﴾
(يس / ٨٣) .

﴿ وقالوا اتخذ الرحمٰن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون ﴾
(الأنبياء / ٢٦) .

﴿ تسبح له السمٰوات والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليمّاً غفوراً ﴾ (الاسراء / ٤٤) .

﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى / ١١) .

وهكذا يذكرنا القرآن : أن الملائكة ، وهم عباد الرحمن المكرمون يسبحون بحمد ربهم ، إيذاناً بأنهم ليسوا بنات الله ولا منفصلين عن ذاته وسبحانه .

ويأمرنا القرآن بأن نسبح الله بالعشي والإبكار حتى لا نشبهه بخلقه ، وحتى نبعد عنه صفة المخلوقين .

ويقدس القرآن رب العزة عن صفة الواصفين الذين ينظرون إلى أسماء ربهم بمنظار أنفسهم ، ويشبهونه ـ سبحانه ـ بخلقه .

ويذكرنا بأن الله بيده ملكوت كل شيء ، فهو الذي يملك ذات كل

شيء ، فإذا لا يمكن أن يكون مثل أيّ شيء .

ويقدس الذكر الحكيم رب العالمين عن التسلسل الهرمي في الوجود ، أو بتعبير آخر الولادات المتسلسلة (كالعقول العشرة) ، ويتبين أن كل ذوي العقول هم عباد مكرمون .

ويذكرنا : بأن كل شيء ينادي بعجزه وبأنه لا يشبه خالقه ، وكل شيء يسبح بحمد الله بالرغم من أنّا لا نفقه تسبيحه .

ويقرر ببلاغة نافذة : أنه ليس كمثله شيء ، وكفى به بياناً .

وكلمات الرسول والمعصومين من أهل بيته ، تفسر آيات الذكر هذه ببيان بليغ ، وتذكر بحقائق اليقين ، أن الله تعالى أحد صمد ليس له كفوٌ وليس كمثله شيء ، واليك طائفة منها :

روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

« ما عرف الله من شبّهه بخلقه »[115] .

وجاء في حديث عن الإمام عليّ (عليه السلام) :

« توحيده تمييزه من خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة »[116] .

وهكذا يصرِّح الإمام عليّ (عليه السلام) بأن هناك سنخين في عالم التحقق سنخ الخالق وسنخ المخلوق وهما لا يتشابهان ، ولعل مراد الإمام عليّ (عليه السلام) بقوله : « بينونه صفة » أن أسماء الله تعالى وصفاته مختلفة عن أسماء وصفات مخلوقيه مما يدل على أنهما نوعان مختلفان بالذات .

---

(١١٥) ميزان المطالب : ص ٤٧ .

(١١٦) راجع ميزان المطالب : ص ٤٧ .

وجاء في حديث مأثور عن الإمام الباقر (عليه السلام) :

« إنَّ الله تبارك وتعالى ، خلو من خلقه ، وخلقه خلو منه ، وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله عزَّ وجل »[117] .

وجاء في حديث مأثور عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال :

« من شبَّه الله بخلقه فهو مشرك ، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ، ولا يشبهه شيء . وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافه »[118] .

ويبيِّن بعض النصوص المفصلة أدلة هذه الحقيقة ، ونذكر نصّاً واحداً منها ، وهو مستهل خطاب الإمام الرضا (عليه السلام) في حشد من علماء ذلك العصر ، الذي تميز بانتشار الأفكار الفلسفية المنحرفة ، ويوضح الإمام عبر كلمات بليغة ومفصَّلة حقيقة مباينةِ الخالق عن خلقه بذاته سبحانه ، وأنهما نوعان لا يقاس الواحد بالآخر ، وأن وهم البشر الذي يريد أن يشبه خالقه بنفسه ، ضلالة كبرى .

دعنا نقرأ معاً خطاب الإمام الرضا (عليه السلام) ، ونتأمل فقراته ، ونتملى علمه .

« [119] فقال له بنو هاشم : يا أبا الحسن إصعد المنبر وأنصب لنا علماً

---

(117) راجع ميزان المطالب : ص ٤٧ .

(118) راجع ميزان المطالب : ص ٤٨ .

(119) جاء في الجزء الرابع من موسوعة بحار الأنوار الطبعة الثانية . الصفحة (٢٢٨ ـ ٢٣٠) حديث مأثور عن القاسم بن ايوب العلوي : أن المأمون العباسي لما أراد أن يستعمل الرضا (عليه السلام) جمع بني هاشم فقال : إني أريد أن استعمل الرضا (عليه السلام) على هذا الأمر من بعدي ، فحسده بنو هاشم ، وقالوا : تولّي رجلاً جاهلاً ليس له بصر (ولعلَّ الصحيح بصيرة) بتدبير الخلافة ، فابعث اليه يأتنا فترى من جهله ما تستدل به عليه ، فبعث إليه فأتاه ـ وساق الحديث حسبما ننقله في المتن .

نعبد الله تعالى عليه ، فصعد المنبر (عليه السلام) فقعد ملياً لا يتكلم مطرقا ، ثم انتفض انتفاضة واستوى قائماً وحمد الله وأثنىٰ عليه وصلىٰ علىٰ نبيه وأهـل بيته ثم قال :

أول معرفة الله :

أول عبادة الله تعالى معرفته[١٢٠] وأصل معرفة الله تعالى توحيده ، ونظام توحيد الله تعالىٰ نفي الصفات عنه[١٢١] لشهادة العقول أن كل صفة وموصـوف مخلوق[١٢٢] وشهادة كل موصوف أن له خالقاً ليس بصفة ولا مـوصوف[١٢٣] . وشهادة كل صفـة وموصـوف بالاقتـران ، وشهادة الاقتـران بالحـدث ، وشهادة الحـدث بـالامتنـاع من الأزل الممتنـع من الحـدث[١٢٤] فليس الله من عـرف بالتشبيه ذاته[١٢٥] . ولا إيَّاه وحَّد من اكتنهه ، ولا حقيقته أصاب من مثله ، ولا

(١٢٠) فمن لا يعرف الله ، كيف يعبده ؟ علماً بأن عبادة القلوب بالتوجه إلى الله والتسليم له أعظم من عبادة الجوارح .

(١٢١) لعل مراده (عليه السلام) بكلمة (نظام) ما يؤدي إلى توحيد الله ، وبتعبير آخر : منهج علم التوحيد .

(١٢٢) فالصفة الزائدة على الموصوف ، دليل التركيب ، والعبارات التالية شرح لهذه العبارة فيما يبدو .

(١٢٣) لعلَّ مراده (عليه السلام) : مَا بيَّنه العلامة المجلسي بقوله في تفسير هذه الفقرة : أن كل صفة وموصوف ، لا بدَّ أن يكونا مخلوقين ، إذ الصفة محتاجة إلى الموصوف لقيامها به ، وهو ظاهر ، والموصوف محتاج إلى الصفة في كماله ، والصفة غيره ، وكل محتاج إلى الغير ممكن ، فلا يكون شيء منهمـا واجباً ، ولا المـركب منهما ، فثَبت احتياجهما إلى علة ثالثة ، ليس مـوصوف ولا صفـة وإلا لعاد المحـذور (المصدر : ص ٢٣١) .

(١٢٤) لعل مراده أنَّ الاقتران دليل التركيب ، والتركيب دليل الحدوث ، أو الحاجة إلى من يركب المركب . وهو بالتالي دليل واضح على أنه مصنوع مخلوق . إن علمنا بتركيب الأشياء هو الذي هدانا إلى حاجتها إلى خالق غير مركب ، فكيف نفترض التركيب في الخالق ؟ .

(١٢٥) في بعض النصوص (فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته) .

به صدق من نهاه ، ولا صمد صمده من أشار إليه ، ولا إياه عني من شبهه ، ولا له تذلل من بعضه ، ولا إياه أراد من توهمه » .

المنهج الصائب لمعرفة الله تعالى :

« كل معروف بنفسه مصنوع[١٢٦] . وكل قائم في سواه معلول[١٢٧] . بصنع الله تعالى يستدل عليه[١٢٨] . وبالعقول تعتقد معرفته ، وبالفطرة تثبت حجته[١٢٩] » .

وهذه العبارة وسائر الكلمات التالية توجيه إلى أنَّ من اتخذ منهجاً خاطئاً في توحيد الله لا ينتهي إلا إلى الكفر والشرك ، والمنهج الخاطىء هو تشبيه الله بخلقه ، ومحاولة الإحاطة بكنهه ، وتحديد قدراته ، والإشارة اليه وتبعيضه ، وتوهمه ، ولعل مَرَدَّ جميع هذه الأخطاء ، تشبيه الله تعالى بخلقه .

وهكذا لا يصيب عبادة الله من عَبَدَ شيئاً يتوهمه ، ويشبهه ، أو شيئاً له حدود ونهاية ، أو تذلَّل لشيء يبعضه تبعيضاً .

وبهذه الفقرات يخط الإمام الرضا (عليه السلام) نهج العبادة الصحيحة القائمة على أساس المعرفة الصادقة :

(١٢٦) الشيء الذي يعرف ذاته لا يمكن أن يكون صانعاً إذ العلم يحيط به ، بينما الخالق لا محدود ولا متناهٍ ، فلا يحيط بذاته علم ، ويبدو أن مراده (عليه السلام) من كلمة (بنفسه) هو (ذاته) .

(١٢٧) الشيء الذي يقوم بغيره ، ويستوي بسواه ، ويتكىء على ما عداه ، فإنه معلول ، ولا يكون بالتالي خالقاً . ومن أجل أن نعرف الله لا بدَّ أن نقدِّسه من معرفة ذاته ، ونسبحه من القيام بغيره .

وحسبما يقول العلامة المجلسي : فإن هذه الجملة تنفي نظرية الحلول الصوفية (المصدر : ص ٢٣٣) .

(١٢٨) بعد أن نفى الإمام (عليه السلام) المعرفة بالتشبيه والاكتناه أثبت المعرفة بالآيات .

(١٢٩) الأداة التي تحفظ معرفة الله هي العقل ، بينما حجة الله تثبت بفطرة التوحيد التي فطر الله الخلق عليها في عالم الذرِ والميثاق وهي مقدمة زمنياً على العقول ، إذ تُثبت الفطرة حجة الله تعالى ، ثم تعتقد العقول معرفته .

الحجاب الذاتي بين الخالق والمخلوق :

« خلقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم ، ومباينته إياهم مفارقته أينيتهم[١٣٠] ، وابتداؤه إياهم دليلهم على أن لا ابتداء له لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره »

الأدوات دليل العجز :

« وإدواؤه إياهم ، دليلٌ على أن لا أداة له[١٣١] لشهادة الأدوات بفاقة المادِّين »[١٣٢] .

أسماؤه تعبير :

« فاسماؤه تعبير ، وأفعاله تفهيم ، وذاته حقيقة ، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه[١٣٣]

---

(١٣٠) لأن الله تعالى خلق الخلائق ، ولأنه ابتدعهم ، ووهب الوجود لهم ، فإنه محتجب عنهم حيث أنه كان الخالق ، وكانوا مخلوقين فهما إذاً ، سنخين بالذات ، نوعين متمايزين بأنفسهما .

يقول العلامة المجلسي وهو يشرح هذه الفقرة : أي كونه خالقاً وأن الخالق لا يكون بصفة المخلوق ، ويكون مبائناً له ، في الصفات ، (كون ذلك) صار سبباً لاحتجابه عن الخلق فلا يدركونه بحواسهم ولا عقولهم . والحاصل : إن كماله ، ونقص مخلوقيه حجاب بينه وبينهم (المصدر : ص ٢٣٣) .

وهكذا : مفارقة الله لخلقه ليست بالمكان بل بالأينية والذاتية ، فهو من سنخ وهم من سنخ آخر .

(١٣١) أي أن الرب جعل الخلق محتاجاً إلى الأداة ، فكان ذلك دليل على أنه لا أداة له سبحانه .

(١٣٢) لعل مراده من يملك الأدوات .

(١٣٣) فأسماء الله لا تدل على وجود أجزاء له ، بل إنما هي تعبير عن ذات واحد ، أحد صمد ، كما أن أفعاله تُفهم لنا بأنه الخالق الرازق .

وغيوره تحديد لما سواه[١٣٤] ، قد جهل الله من استوصفه ، وقد تعداه من اشتمله[١٣٥] ، وقد أخطأه من اكتنهه ، ومن قال : كيف . . فقد شبهه[١٣٦] ومن قال : لِمَ . . فقد علّه ، ومن قال : متى فقد وقته . ومن قال : فيم ؟ . . فقد ضمّنه ، ومن قال : إلامَ ؟ فقد نهاه ، ومن قال : حتّامَ ؟ فقد غيّاه . ومن غيّاه فقد غاياه ، ومن غاياه فقد جزّأه ، ومن جزأه فقد وصفه ، ومن وصفه فقد ألْحَدَ فيه »[١٣٧] .

وهكذا ذاته حقيقة ، أي حق يستحق أن يسمى حقاً لأنه لا يقوم بغيره ولا يبتدأ بسواه سبحانه أما كنهه فهو إبعاده عن مشابهة المخلوقين .

(١٣٤) أي أن فهم غيرية الله تعالىٰ ، ومغايرته هو تحدي ما سوى الله تعالى ، وفهم عبودية ما سوى الله ومخلوقيته وعجزه . وهكذا كلما تعمقنا في فهم محدودية الخلق وعجزه وضعفه كلما عرفنا الله سبحانه .

(١٣٥) فمن طلب وصف كنه الله تعالى ومعرفة كيفيته فقد جهل الله تعالى ، لأنه لا يعرف كنهه ولا كيف له ، ومن أحاط ـ برأيه ـ علماً بربه فقد تجاوز إلى غيره ، فليس الله اشتمل إنما اشتمل مخلوقاً ، والاشتمال هو التلفف بالثوب .

(١٣٦) فيما يلي تأكيد على الفقرات السابقة وأن أسئلة مثل كيف ، ولِمَ ، ومَتى ، وفيم ، وإلامَ ، وحتامَ ، وما أشبه تليق بالمخلوقين ، أما الخالق فهذه الأسئلة لا تناله لأنه لا شبه له يعرف كيفه ، ولا علة له ولا وقت ولا جزء ولا نهاية ولا غاية .

(١٣٧) فمن جعل الله تعالى غاية ، جعله يشترك مع المخلوقين في الغاية (غاياه) وصح أن يقال : إن له غايته قبل غاية فلان وبعد فلان ، وهكذا لم يعرفه سبحانه لأنه تقدس عن الشبه بالمخلوقين .

ويبدو أن هناك علاقة بين وجود الغاية للشيء ووجود أجزاء له ، كما تشير إليه كلمة الامام (ومن غاياه فقد جزأه) فما هي تلك العلاقة ؟ باختصار : إن وجود نهاية للشيء دليل استهلاك الزمن له فكلما مرّ هزيعٌ منه فنى بقدره من ذاته ، وهذا لا يكون إلا في الشيء ذي الأجزاء ، وهذا دليل الخلق وليس الخالق .

ثم إن من زعم أن لربه أجزاء لا بدَّ أنه قد زعم أنه قد أحاط علماً به ، وهذا بدوره دليل الإلحاد .

لا يتغيّر بتغيير المخلوقين :

« لا يتغيَّر الله بانغيار المخلوق ، كما لا ينحد بتحديد المحدود »[138] .

لا تعطيل ولا تشبيه :

« أحدٌ لا بتأويل عدد ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجلّ لا باستهلال رؤية ، باطن لا بمزايلة ، مباين لا بمسافة ، قريب لا بمداناة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطرار[139] ، مقدر لا يجول فكرة ،

---

(١٣٨) فهو يغير ولا يتغيَّر ، ويحدد ولا يتحدَّد ، فتغيرات المخلوقين ليست بحيث تغيره ، وفعله في تحديد المحدود لا يحدده .

(١٣٩) لا بدَّ أن نخرج الرب عن حدّي التعطيل والتشبيه ، ونعرفه بالاثبات والتنزيه ، فإذا قلنا أنه أحد ، نتذكر أنه ليس كأي واحد يمكن أن يقارن بالثاني والثالث ، بل هو واحد لا بتأويل عدد .
وإذا قلنا : أنه ظاهر ، فليس بمعنى الظهور الذي يباشره النظر ويحيط به شيء غيره ، فليس كظهور نور الشمس على حائط الدار يستوعبه الجدار ، وتباشره العين ، كلا .
وإذا قلنا : بأنه سبحانه (متجلٍ) فإننا لا نثبت له التجلي الذي نعرفه في المخلوقات ، حيث يعني التجلي فيها نظرة العين ، واستهلاك الرؤية .
كما إن ربنا باطن ولكن ليس كما يُصبح المخلوق باطناً فينفصل عن غيره ، بل لأن كنهه خفي وهو ليس من سنخ مخلوقاته .
وهو مباين عن خلقه ، ولكن ليس كمباينةِ المخلوقات ، تفصل بينها المسافات ، بل مباينته سبحانه مباينة ذاتية ، كما أن قربه لا يعني قرب المسافة ، أما لطفه فليس كلطف الجسم الرقيق ، لأنه لا تجسم فيه ، بل لأنه يصنع الشيء اللطيف ويفعله ،
ووجود الرب ليس بمعنى ظهوره بعد الخفاء أو تحققه بعد العدمية .
وفاعليته أيضاً ، ليست كفاعلية المخلوقين حيث يحتاجون إلى الأدوات والآلات وهو غني عنها ، وهم إنما يقومون بفعل لدرء خطر أو جلب نفع ، بيد أن ربنا يفعل بحكمة ، ولكن من دون حاجة في نفسه إلى الفعل ، سبحانه .
وهكذا تشابه الألفاظ بين الخالق والمخلوق مع اختلاف في المعاني .

مدبِّر لا بحركة ، مريد لا بهمامة ، شاء لا بهمة[١٤٠] ، مدرك لا بمجسَّة ، سميع لا بآلة ، بصير لا بأداة[١٤١] .

تنزيه الله عن الحدود :

« لا تصحبه الأوقات ، ولا تضمنه الأماكن ، ولا تأخذه السنات ، ولا تحده الصفات ، ولا تفيده الأدوات[١٤٢] ، سبق الأوقات كونُه ، والعدمَ وجوده ، والابتداء أزلُه »[١٤٣] .

عجز الخلائق دليل كمال الخالق :

« بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له ، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له[١٤٤] ، وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضدَّ له ، وبمقارنته بين الأمور

---

(١٤٠) استمراراً لبيان الاختلاف الذاتي بين الخالق والمخلوق ، وإخراجه سبحانه عن حدي التعطيل والتشبيه ، بيَّن الامام الرضا (عليه السلام) ، أنه سبحانه (يقدر) ولكن ليس بمثل تقديرنا الذي يتم بعد تجوال الفكر . (ويدبِّر) ولكن ليس كمثلنا حين ندبّر بحركة وننفذ تقديرنا بالحركة ، و (يريد) ليس بالطريقة التي نريد ، حيث نحدث أنفسنا بالأمر قبل اتخاذ القرار بشأنه ونتردد عادة فيه ، وهذه هي (الهمامة) أي الاهتمام والتردد .
أما مشيئته فليست بعد القصد الحادثِ ولا بحثاً عن كمال .

(١٤١) وهكذا ، ربنا إدراكه بعلمه وليس بالحس والجس ، وأنه سميع ليس بالأذن وبصير لا بعَيْن .

(١٤٢) تعالى ربنا عن الحدود الزمانية والمكانية ، والصفاتية والأدواتية ، فهو خالق الزمان والمكان والصفات ، فكيف ينحد بحدودها ، سبحانه ، والسِنة بداية النوم .
وفي بعض النسخ لا تقيده الأدوات ، والمعنى متشابه مع ما في المتن من (لا تفيده) فالذي يستفيد من شيء يتقيد به .

(١٤٣) فإذا سألت متى كان ربنا ؟ الجواب : متى لم يكن ، فكونه قد سبق الوقت والوقت حادث وهو سبحانه أزلي ، وهكذا العدم إنما يخالف الموجود الذي خلقه الله ، وليس خالق الموجودات السابق بأزليته للعدم ، والأزلي لا ابتداء له . بلى ، إنه يبتدىء غيره ، وهكذا وجوده سبق الابتداء .

(١٤٤) كلما تعمقنا في طبيعة المخلوقين كلما استطعنا أن نعرف أسماء الخالق وصفاته سبحانه ، كما قال الإمام الرضا (عليه السلام) في فقرة سابقة من هذا الحديث (وكنهه

عرف أن لا قرين له[١٤٥] ، ضاد النور بالظلمة ، والجلاية بالبهم[١٤٦] والجسوء بالبلل[١٤٧] ، والصرد بالحرور[١٤٨] ، مؤلف بين متعادياتها ، مفرق بين متدانياتها ، دالّة بتفريقها على مفرّقها ، وبتأليفها على مؤلفها[١٤٩] ، ذلك قوله جلّ وعزّ : ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾ » .

الزمان دليل أزلية خالقه :

« ففرق بها بين قبل وبعد ليعلم ألا قبل له ولا بعد[١٥٠] ، شاهدة بغرائزها

تفريق بينه وبين خلقه) .

ويجري السياق هنا للتذكرة بهذه الحقيقة ، وهي أن عجز الخلائق دليل على كمال خالقها .

فلأن الخلق لا يشعر من دون أدوات ، نعرف عجزهم ومحدوديتهم وبالتالي : حاجتهم إلى خالق لا مشعر له .

ومن جهة أخرى قال العلامة المجلسي وهو يشرح الفقرة التالية قال : قوله وبتجهيره الجواهر . . أي بتحقيق حقائقها ، وإيجاد ماهياتها عرف أنها ممكنة ، وكل ممكن محتاج إلى مبدأ ، فمبدأ المبادىء لا يكون حقيقة من هذه الحقائق (المصدر : ص ٢٣٩) .

(١٤٥) لكل شيء ضد ولكل شيء قرين ، وهذا دليل العجز والنقص ، فإذا كان الشيء قادراً لحذف ضده ، ولو كان كاملاً لما احتاج إلى تكميله بقزين ، والله ليس له كفو أحد .

(١٤٦) النور محدود بالظلمة ، والظلمة تخترق بالنور فهما إذاً عاجزان ، والظهور (الجلاية) يخالف (البهم) .

(١٤٧) الجسوء هو الجلد الخشن والماء الجامد .

(١٤٨) البرد والحر .

(١٤٩) إن كل مخلوق زوجٌ يحتاج إلى كفوه ويحتاجه كفؤه ، وهذا دليل عجزه وحاجته إلى رب لا كفو له أبداً .

ولعل هذا هو معنى استدلال الإمام بالآية الكريمة ، وبالذات ختام الآية ﴿ لعلكم تذكرون ﴾ أي جعلنا الأشياء أزواجاً لعلكم تذكرون بحاجتها إلى من يؤلفها ، ولا يحتاج إلى كفو .

(١٥٠) فاعلية الزمان في الأشياء تدل على أنها قد ابتدئت ، وهي بالتالي بحاجة إلى من ابتدأها ، وهو لا بداية له ولا فاعلية للزمان فيه .

ألا غريزة لمغرزها دالَّة بتفاوتها ألا تفاوت لمفاوتها ، مخبرة بتوقيتها ألا وقت لموقتها ، حُجِب بعضها عن بعض ليعلم ألا حجاب بينه وبينها من غيرها(١٥١) ، له معنى الربوبية إذ لا مربوب ، وحقيقة الالهية إذ لا مألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم ، ومعنى الخالق ولا مخلوق(١٥٢) ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس مذ خلق استحق معنى الخالق ، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنى البارئية ، كيف ولا تغيبه مذ ، ولا تدنيه قد ، ولا يحجبه لعلّ ، ولا يوقته متى ، ولا يشمله حين ، ولا تقارنه مع ، إنما تحد الأدوات أنفسها ، وتشير الآلة إلى نظائرها ، وفي الأشياء يوجد أفعالها ، منعتها مذ القدمة ، وحمتها قد الأزلية ، وجنبتها لولا التكملة(١٥٣) ، افترقت فدلَّت على مفرقها ، وتباينت فاعربت عن مباينها ، بها

---

(١٥١) احتجاب بعض الأشياء عن بعضها دليل على عجزها ومحدودية أثرها ، وأن خالق الجميع لا بدّ أن تشمل قدرته كل الأشياء . وألا يحتجب عنها إلا بتعاليه عنها واختلاف جوهرها عنه .

(١٥٢) لم يكتسب الرب واقع الربوبية من خلقه ، لأن له الكمال المطلق قبل خلق المخلوقين ، وبذلك الكمال خلقهم ، وهكذا الألوهية والعلم فهو إله قبل أن يخلق الخلق ، وعالم بهم قبل الخلق إذ خلقهم بعلمه ، وهكذا الصفات التالية .

(١٥٣) إن أيّ تأثير من الخلق على الخالق محال ، وأن أي كمال يضاف اليه من خلقه محال ، وأيّ تغيير فيه محال لأنه له الكمال المطلق والأسماء الحسنى . وهكذا لم يستحق معنى الخلق ابتداء من خلقه ، بل دائماً وأبداً ، لأنه تعالى عن الزمان ، فلا كلمة (مذ) التي هي للتوقيت تحجبه عن الأشياء التي لما توجد ، لأن كل شيء عنده سواء ، سابقها ولاحقها . ولا كلمة (قد) التي هي للتقريب والتحقيق تقرب الأشياء إلى علمه لأنه أحاط بكل شيء علماً . ولا لفظة (لعلّ) التي هي للترجي صادقة في الرب الذي يعلم بكل شيء ، ويقدر على كل شيء . ولا كلمة (متى) التي هي للتوقيت ، تعني عند الرب الوقت ، لأن الله تعالى عن الزمان والوقت ، وهكذا لفظة (حيث) للزمان أو (مع) للمقارنة صادقة في الله الذي لا يقارن شيئاً زمانياً ، لأن تأثير المخلوقات إنما يكون في أنفسها ، وليس في خالقها المتعال عنها المقتدر عليها سبحانه .

ولأن الله قديم فإنه لا يصح فيه (مذ) ولأنه أزلي فلا تصدق فيه (قد) ولأنه الكمال المطلق فلا يصدق فيه (لولا) الذي يربط شيئاً بشيء .

تجلى صانعها للعقول ، وبها احتجب عن الرؤية[١٥٤] ، وإليها تحاكم الأوهام[١٥٥] ، وفيها أثبت غيره ، ومنها أنيط الدليل ، وبها عرّفها الاقرار » .

منهج معرفة الله :

« بالعقول يعتقد التصديق بالله ، وبالإقرار يكمل الإيمان به[١٥٦] ، لا ديانة إلا بعد معرفة ، ولا معرفة إلاّ باخلاص ، ولا إخلاص مع التشبيه ، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه ، وكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه ، وكل ما (يمكن) فيه (يمتنع) في صانعه[١٥٧] ، لا تجري عليه الحركة والسكون ،

---

(١٥٤) كيف تجلّى الرب تعالى لنا ؟ الجواب : بما في الأشياء من دلائل الخلقة ، بسبب محاصرة الحدود المكانية والزمانية وغيرها لها وهي دليل على أنها مصنوعة مخلوقة ، ودليل ـ أيضاً ـ على أن حواسنا وعقولنا منها ومصممة لعالمها ، وليست بقادرة على تجاوزها إلى خالقها ، بل غير قادرة على الاحاطة علماً بكنهها ، فكيف بذات خالقها سبحانه ؟ ولعل ذلك معنى قوله (عليه السلام) : « وبها احتجب عن الرؤية » .

(١٥٥) قال العلامة المجلسي ـ وهو يشرح الفقرات هذه ـ : وبها أيّ بالعقول احتجب عن الرؤية ، لأن الحاكم بامتناع رؤيته هو العقل ، وإلى العقل تتحاكم الأوهام عند اختلافها . وقوله (عليه السلام) : وفيها اثبت غيره أي كل ما يثبت ويرتسم في العقل فهو غيره تعالى (المصدر : ص ٢٤٤) .

ويبدو أن العلامة المجلسي ـ قدّس سرّه ـ يرى أن ضمير (بها) يعود إلى المشاعر أو العقول ، بينما الضمير لا بدّ أن يعود إلى أقرب كلمة اليه ، وهي هنا المخلوقات ، وعلى هذا المعنى تبقى جملة (واليها تحاكم الأوهام) ، غامضة لديّ .

(١٥٦) في البدء تشير الفطرة إلى وجود الله ، ولكن العقل يركز هذه الرؤية ، ويجعلها عقيدة ، ومن ثمّ يأتي الإقرار والتسليم لله ليكمل المسيرة ، فيوصل المرء إلى مرحلة الايمان بالله سبحانه ، وهذا ـ فيما يبدو ـ هو المنهج الإلهي في معرفة الخالق .

(١٥٧) كيف يلتزم بالدين من لا يعرف الرب ؟ أم كيف يعرف الله من لا يخلصه بالعبادة ، بل يجعل له شريكاً ، ويقارنه سبحانه بالشركاء ؟ أم كيف ينفي الشركاء من يشبّه الله بخلقه ، وهل معنى التشبيه سوى وضع الخالق في مصاف المخلوقين سبحانه وتعالى ؟ ونفي التشبيه ـ بدوره ـ كيف يكون مع الصفات الزائدة عليه .

وكيف يجري عليه ما هو أجراه ، أو يعود فيه ما هو ابتدأه ؟[158] ، إذاً لتفاوتت ذاته ، ولتجزأ كنهه ، ولامتنع من الأزل معناه ، ولما كان للباريء معنى غير المبروء ، ولو حُدّ له وراء ، إذاً حُدّ له أمام[159] ، ولو التمس له التمام إذاً لزمه النقصان[160] ، كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث[161] ، وكيف يُنشيء الأشياء من لا يمتنع من الأشياء[162] ، إذاً لقامت فيه آية المصنوع ، ولتحول دليلاً بعدما كان مدلولاً عليه[163] ، ليس في محال القول حجة ، ولا في المسألة عنه جواب » .

بالتقديس نعظم الرب :

« ولا في معناه له تعظيم ، ولا في إبانته عن الخلق ضيم ، إلا بامتناع الأزليّ أن يثنىٰ ، وما لا بدء له أن يُبدأ[164] ، لا إله إلا الله العلي العظيم ،

وهكذا يقول الامام كلمته الجامعة للمنهج التوحيدي وهي : أن كل عجز ، وضعف ، ومحدودية موجودة في الخلق لا بد أن يتعالى عنها الخالق ، وأن كل ما كان وجوده ممكناً في المخلوق فوجوده ممتنع في صانعه .

(158) الحركة شأن الذي يسكن ، والسكون شأن الذي يتحرك ، وهما من شؤون المخلوقين ، فكيف يجريان في الصانع وقد ابتدأهما ابتداءاً .

(159) إذا قيل هذا الجانب وراءه لجاز أن يقال : وذاك الجانب أمامه .

(160) إذا فتشنا عن طريقة لإتمامه لكان يعني ذلك أنه ناقص .

(161) الذي يجوز له حدوث طاريء ، فإن ذلك يدل على أنه كان ناقصاً ، أو أن طبيعته قابلة للحدوث ، ومثل هذا الشيء لا يستحق الأزلية .

(162) الذي يمكن أن يحدث لا يمكنه أن يكون منشئاً .

(163) إن المصنوع هو الذي له حد ووراء وأمام ، ونقصان بعد زيادة ، وزيادة بعد نقصان ، وتحرك وسكون ، وتطور وتغيّر ، وكل هذه الدلائل تشير إلى حقيقة واحدة ، هي أن المصنوع ليس موجوداً بذاته ، وكاملاً بنفسه ، ولا عاملاً في حقيقته بحقيقته ، بل بحقيقة خارجة عنه . إذاً ، فلو أثبتنا بعض هذه الأمور للخالق لعاد مخلوقاً ، ولأصبح بدوره دليلاً على خالق آخر بعد أن كان مدلولاً عليه بخلقه ، وهذا محال .

(164) القول المحال هو الذي يكشف العقل بالبداهة استحالته وامتناعه ، وليس فيه حجة

كذب العادلون بالله وضلوا ضلالاً بعيداً ، وخسروا خسراناً مبيناً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين »[165] .

لأن الحجة إنما تقام في غير الأمور البديهية المعروفة ، أما فيها فلا حاجة إلى الحجة ، بل الحجة قد تفيد منهج الفكر لأن توضيح الواضحات يُعقدها أكثر فأكثر .

وهكذا ليس من الصحيح أن نجيب عن السؤال التالي : بأي دليل اجتماع النقيضين محال ؟ لأن الحديث عن المحال ، حديث عقلي مباشر لا جواب فيه ، إذ لا دليل غير العقل يستدل به في مثله .

وإذا أثبتنا مثل هذا المعنى لله سبحانه فإنه ليس تعظيماً له كما زعم بعض الفلاسفة ، حيث قالوا إن لم نثبت لله تعالى وحدة الوجود فإنه نقص له . كلا ، النقص هو أن تثبت لرب العزة ما تثبته لمخلوقية من الحدوث .

وليس من الضيم والظلم أن تفصله عن خلقه ، بل هو عين الحكمة والعدل .

التعظيم الحقيقي هو أن تقدس الرب الأزلي من أن يكون له ثان أو كفؤ ، وأن تنزهه من أن تكون له بداية وتكامل ، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً .

(١٦٥) نُقلت هذه الخطبة بأسانند مختلفة ، كما وأنها تتشابه وعبارات خطب عديدة مأثورة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ، تجدها مثبتة في نهج البلاغة .

(٥)

كيف نعرف ربنا ؟

في هذا الفصل نتحدث بإذن الله في المقدمة عن أهمية معرفة الرب ثم عن عجز البشر عن معرفة الله بل أن الله هو الدال لهم بالدليل اليه ، دون أن يملكوا بأنفسهم آلة لمعرفته .

ثم نعرج للحديث عن المنهج القديم لمعرفة الله ، وذلك بعد أن نذكر أهم نقطتين ـ في رأينا ـ في منهج معرفة الله .

وهما إخراج الله عن حدي التشبيه والتعطيل ، والتعمق في معرفة الخليقة بصفتها آيات الله ، وبعدئذ نبيِّن بإيجاز شديد أساليب التقرب إلى الله ، عبر إصلاح المنهج وتزكية النفس ، والتقوى والشفاعة .

لماذا وجبت معرفة الرب ؟

من أفخر وأشرف وأعظم نعم الله على البشر أنه عرفهم نفسه ، ومن يصل إلىٰ مستوى معرفة الرب ، لا بد وأن يعلم أي نعمة عظيمة أسبغها الله عليه ، كما يفهم أيضاً : أي خسارة كبيرة تلف الذين يجهلون ربهم ، وهل كانت الدنيا تساوي شيئاً لو عاشها دون أن يعرف ربه ؟

لا تسع كلمات التعبير عن مدى خسارة الإنسان الذي يعيش سبعين عاماً

في ذهـول عن الله ، بعيداً عن جمـال الله وجلالـه وعظمتـه ، وبعيداً عن لـذة مناجاته ، وقوة التوكل عليه .

إن تعبيرنا ـ نحن ـ البشر جدُّ قاصر عن بيان ما ينتفع به الإنسان من معرفة الله والتوب إليه ، ولكن يكفينا أن نعرف أن القرآن حين يبيِّن منافـع الصلاة ، وانهـا تنهى عن الفحشاء والمنكـر ، لا يلبث ان يذكـرنـا بـأن ذكـر الله أعـظم ﴿ولذكر الله اكبر ﴾فيقول ربنا تعالى :

﴿ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾(٤٥/العنكبوت) .

وحيث يبيِّن لنا نعم الجنة ، لا يلبث ان يبيِّن لنا رضوان الله أكبر فيقول ربنا سبحانه :

﴿ومساكن طيبة في جنات ورضوان من الله اكبر﴾(٧٢/التوبة) .

وتلك الجنة التي فيها من النعم الخالدة مـا لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خـطر على قلب بشر ، تصبـح النعم فيها حقيـرة الى جنب الله والنظر الى سبحات وجهه عزّ وجلّ ، وبالتالي رضوان الله .

ولا يعرف أهمية نعمة معرفة الله سبحانه إلاّ من رزقه الله إياها ، أما غيره فمثله مثل البهائم بـل أضل سبيـلاً ، إن البهائم تنتفـع بالحشـائش ، ولو قيـل للبهيمة أن هناك موائد أفضل لما فهمت ذلك ، ولو أنك ذكرت لها أن الاعظم من الاكلات الشهية هو المطعم الفاخر الذي يحويها ، والاعظم منهـا الاخلاء الذين نجلس الى جنبهم عليها ،والاعظم من ذلك أن نكون في حضرة عظيم ، إذ أن مجرد الحضور عنده بهجة وسعادة ، فهل تستطيع البهيمة أن تستوعب هذه الحقائق؟ كلا . .

لأن حدود البهيمة تقف عند الحشائش والعلف ، وكذلك الكافر والغافل مذهولان عن لـذة مناجـاة الله ، ولو ذكـرت لهما ألف دليـل ودليل على أهميـة التعرف على الله والابتهاج في رحاب قدسه ، لا يستطيعان أن يفهما لأن مستوى

عقلهما محدود وهابط .

إذاً ، من الذي يعقل كل ذلك ؟ الذي ذاق حلاوة مناجاة ربه ، وقام في الاسحار متهجداً ، ومتبتلاً ، وهو الذي عاش قلبه بذكر ربه ، وبرَّد ألم الخوف عن نفسه بذكر مولاه ، أنه يستطيع أن يفهم أيّ خسارة كبيرة يخسرها لو ترك ذكر الله . ومناجاة المحبين للإمام زين العابدين (عليه السلام) خير توضيح لذلك .

حيث يقول :

« إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلاً ، ومن ذا الذي أنس بقربك فابتغىٰ عنك حولاً ، إلهي فاجعلنا ممن اصطفيته لقربك وولايتك ، وأخلصته لودك ومحبتك وشوقته إلى لقائك ، ورضيته بقضائك ، ومنحته بالنظر إلى وجهك وحبوته برضاك وأعذته من هجرك وقلاك » .

وحرام على الانسان أن يعيش عشرات السنين وهو أقرب شيء إلى الله وأبعد شخص عن الله .

لذا ينبغي على المؤمن أن يتخذ أعماله الصالحة قرباناً إلى الرب ، فإذا أعطىٰ زكاة فليتخذها وسيلة لتطهير قلبه ، وإذا صلىٰ فليتخذ من الصلاة معراجاً إلى ربه ، وحين يصوم فليجعل منه وسيلة إلى تقوى الله ، وإلا فالصوم والصلاة والزكاة وحتى الجهاد في سبيل الله لا ينفعه ﴿ إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ (المائدة / ٢٧) حيث يذكر رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ما يحبه من الدنيا قائلاً :

« أحب من دنياكم ثلاث : الطيب ، والنساء ، وقرة عيني الصلاة » .

فلماذا يسمي الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الصلاة بقرة العين ؟ لأنه كان يعرج إلى ربه في الصلاة ، وكانت الصلاة وسيلة للزلفى إلى الله سبحانه وتعالى .

دعنا نجعل في رأس أولويات حياتنا السعي نحو (معرفة الله) أكثر

فأكثر ، ونقتدي بأبي ذر (رضوان الله عليه) الذي كان أكثر عبادته التفكر .

فبماذا كان يفكر ؟

إنه كان يفكر في خلق الله ليزداد إيماناً بالله وباليوم الآخر .

حيث سُئِل الإمام الصادق (عليه السلام) عن قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : « تفكر ساعة خير من عبادة سنة » ، فأجاب : « هو أن تقف على الدار وتقول أين بانوك ؟ أين ساكنوك ؟ » .

هل نحن نفعل هذا ، وهل جعلنا الحياة من حولنا وسيلة لمعرفة الله ، هل كانت نظراتنا إلى السماء والأرض نظرة اعتبار ؟ حرام أن يعيش الانسان أربعاً وعشرين ساعةً من يومه ، دون أن يتعرف على ربه عبر آياته المبثوثة في كل شيء ، علماً بأنه إذا ازددت معرفة بالله ، فإنك ستزداد توكلاً على الله ، وصبراً على الشدائد ، وقوة في مواجهة النفس والشيطان ، وشجاعة حيث البأس ، وسوف تأتي الدنيا مستجيبة لك **﴿ من خاف الله فقد أخاف الله منه كل شيء ﴾** أما إذا كان القلب فارغاً ، فإن الانسان سيواجه في رحلته الشاقة في هذه الدنيا عقبات كأداء وامتحانات صعبة .

بلى ، نحن قد تجاوزنا الامتحانات السابقة وربما نجحنا ، بيد أن الامتحانات التي تأتي قد تكون أصعب ، أولم يقل ربنا عن أصحاب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

﴿ وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ﴾

(البقرة / ٢١٤) .

إن الله سبحانه وتعالى عرّف نفسه لعباده في كتابه الكريم بإسلوب متميز وأهم سماته أمران :

أ ـ ترى آيات ربك تتجلى في الطبيعة من خلال الشمس والقمر والنجوم

والجبال والابل والصحاري والأسماك والحقول والأشجار ومن خلال الناس ، كيف يرفع الله المؤمنين وكيف ينصرهم ، ويدمر ما كان يعرش فرعون وقومه وما كانوا يصنعون ، والهدف هو أن نتعرف على أسماء ربنا من خلال المخلوقات ، لا مجرداً ولا بعيداً عنها ، ونتعرف عليه من خلال النفس وآياتها ، حيث يقول ربنا سبحانه :

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (فصلت / ٥٣) .

ويعبر عن هذه الحقيقة الدعاء المأثور ببلاغة :

« تعرفت عليَّ في كلِّ شيء حتى لا أجهلك في شيء » .

ب ـ معرفة الله كما نراها في القرآن ليست مجرد العلم ، بل لا بد أن تتجلىٰ في ممارسات عملية ، بل ممارسات جهادية رفيعة المستوى ، وقد وردت نصوص كثيرة في ذلك ، حتى أن مؤلف موسوعة بحار الأنوار ، خصص فصلاً هاماً باسم (أن العمل جزء من الايمان)[١٦٦] وهكذا يكون الايمان بالله : هو الجهاد في سبيل الله والكفر بالطاغوت ، والتمرد على السلطات الظالمة ، كما يعني الايمان بالله الاجتهاد في العمل والورع والتقوى ، وهكذا حينما تكون مؤمناً وترى الحياة مستجيبة لك بجميع أشكالها وبهارجها فاتّهمْ نفسك بضعف نصيبك في الآخرة ، واستعد للتعرف على الله ، ومواجهة المشاكل والصعوبات كما هي حياة غالبية الأنبياء . . فهناك أحد الأنبياء ، كان يدعو قومه إلى عبادة الله عز وجل فهمّوا به ليأخذوه ، فهرب إلى خارج المدينة ، فدخل في شجرة مجوّفة وبقي قسم من ثوبه خارجها ، وعندما وصلوا اليه دلّهم الشيطان على ثوبه ، فأتوه وشدّوه في الشجرة ووضعوه في نصفها ، فوضعوا المنشار ونشروا الشجرة مع

---

(١٦٦) بحار الأنوار : ج ٦٦ ، ص ١٨ ـ ١٤٩ .

النبي ، وحينما لامس المنشار أمَّ رأسه صاح (آه) ، فجاءه الوحي : ﴿ **لو تأوّهت مرة ثانية لامحوّن اسمك من ديوان الأنبياء** ﴾ .

ومع توفر هذا الشرط في الايمان بالله وتوحيده ، يكون الايمان أعظم عمل وجزاؤه أعظم جزاء .

جاء في حديث شريف عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال :

« والذي بعثني بالحق بشيراً لا يعذب الله بالنار موّحداً أبداً ، وأن أهل التوحيد يُشَفَّعُون فيشْفَعُون ثم قال : إنه إذا كان يوم القيامة ، أمر الله تبارك وتعالى بقوم ساءت أعمالهم في دار الدنيا إلى النار ، فيقولون : يا ربنا كيف تدخلنا النار وقد كنا نوحدك في دار الدنيا ؟ وكيف تحرق بالنار ألسنتنا وقد نطقت بتوحيدك في دار الدنيا ؟ وكيف تحرق قلوبنا وقد عقدت على أن لا إله إلاَّ أنت ؟ أم كيف تحرق وجوهنا وقد عفرناها لك في التراب ؟ أم كيف تحرق أيدينا وقد رفعناها بالدعاء اليك ؟ .

فيقول الله جل جلاله : ﴿ **عبادي ساءت أعمالكم في دار الدنيا فجزاؤكم نار جهنم** ﴾ .

فيقولون : يا ربنا عفوك أعظم أم خطيئتنا ؟

فيقول تبارك وتعالى : ﴿ **بل عفوي** ﴾ .

فيقولون : رحمتك أوسع أم ذنوبنا ؟

فيقول عز وجل : ﴿ **بل رحمتي** ﴾ .

فيقولون : أإقرارنا بتوحيك أعظم أم ذنوبنا ؟

فيقول تبارك وتعالى : ﴿ **بل إقراركم بتوحيدي أعظم** ﴾ .

فيقولون : يا ربنا فليسعنا عفوك ورحمتك التي وسعت كل شيء .

فيقول الله جل جلاله : ﴿ ملائكتي ! وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إليَّ من المقرين بتوحيدي ، وأن لا إله غيري ، وحق عليَّ أن لا أصْلِي أهل توحيدي ، أدخِلوا عبادي الجنة ﴾ »[167] .

وجاء في حديث مأثور عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) :

« ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلاَّ الله عز وجل لا يعدله شيء ولا يشركه في الأمر أحد »[168] .

وروي عن الإمام علي بن محمد النقي (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) ، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن جبرئيل سيد الملائكة قال : قال الله سيد السادات جل وعزّ : ﴿ إني أنا الله لا إله إلا أنا ، من أقرّ لي بالتوحيد دخل حصني ، ومن دخل حصني أمن عذابي ﴾ »[169] .

كيف نعرف الله ؟ :

ستتحدث في فصول قادمة ـ بإذن الله ـ عن واقع العقل ، ذلك النور الذي وهبه الله لنا لنفهم به الحقائق .

وهنالك نسوق الحجة على أن أشياء الكون بذاتها مظلمة وبالتالي بحاجة إلى نور يكشفها لنا . كما أن ذواتنا مظلمة بطبعها فهي قد تجد وقد لا تجد الحقائق ، وما لا تجده من الحقائق أكثر .

فهل تَصْدُق هذه الفكرة في مجال معرفة الله ؟ كلا .

---

(١٦٧) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢ .

(١٦٨) المصدر : ج ٣ ، ص ٣ .

(١٦٩) المصدر : ج ٣ ، ص ١٠ .

لأننا أمام واقع جديد يختلف كلياً عن سائر الحقائق ، ألم نشهد بأن الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً . إذاً ، دعنا نتكلم بأسلوب آخر .

هل يمكن أن نعرف الله ، وهل أُوتي هذا البشر المخلوق والمحدود وسيلة يعرف بها ربه ؟

الإجابة في الفكرتين التاليتين :

أ ـ المفروض أن يكون العقل هو الذي يعرفنا الله ، أليس كذلك ؟ ولكن السؤال هو : هل العقل أشد ظهوراً أم الله الذي خلقه ؟ أفلا يشبه هذا الفرض قولنا جدلاً : إن المخلوق هو الذي خلق الله ، أو أن العبد الضعيف هو الذي ينصر الرب القوي .

معقول أن نقول : الله يهدينا إلى العقل بعد أن يهبه لنا ، بينما العكس ليس معقولاً ولا ممكناً .

ب ـ أرأيت كيف أن ذبذبات الصوت إذا زادت عن عشرين ألفاً في الثانية ، تشق طبلة الأذن ولا تطيق سماعها ؟

أرأيت كيف أن النور القوي يبهر العين ، ويجعل العين عاجزة عن الرؤية ؟ لماذا ؟

لأن قدرة الاستيعاب عند البشر محدودة ، فإذا فاقت قوة الشيء قدراته تفجرت أجهزة الاستقبال عنده .

كما إذا زادت قوة الكهرباء عن تحمّل جهاز كهربائي احترق .

ولعلّ مراد الله من تفجير الجبل أمام عينيّ موسى (عليه السلام) حين قال : ﴿ أرني أنظر اليك ﴾ ، كان للتذكير بأن قدرة العبد محدودة ، فهو يَخرُّ صعقاً أمام جبل يتجلى ربه له ، فكيف لا يتصدع قلبه لو تجلى الله له بكل كبريائه وجبروته وعظمته ؟

بلى ، إن الربّ الذي أضاء قلب الانسان بنور العقل ، ورشّ على الأشياء من نور الوجود ، والذي أشرقت الأرض بنوره ، إنه هو الذي دل عباده على ذاته ، وهداهم إلى معرفته ، وكشف عن نفسه لهم بعض حجب العظمة ، ورفعهم بقدرته على كل شيء إلى مستوى معرفته ، من دون أن (يتنزل) عن مقامه كما توهم الضالون ، ومن دون أن « يتطور » بأطوار خلقه أو يتغير بتغيرهم .

لقد كان شاهداً وقريباً ولكن الخلق كانوا غائبين عنه ، بعيدين منه ، فلما منَّ عليهم بالهداية ، وأعطاهم نور المعرفة ، شاهدوه بنوره وتقربوا إليه بفضله .

كمثل طبيب العين ، يحضر عند الأعمىٰ . فلا يراه ، فإذا عالج عينه وجده أمامه . الطبيب كان حاضراً بينما الأعمى كان هو الغائب ، ارتد بصيراً بفضل معالجة الطبيب فرآه من دون أن يتغير الطبيب .

تعالى ربنا عن الأمثال : إنه طبيب قلوب العارفين ، يعالجها بالمعرفة واليقين ، فيجدونه حاضراً شاهداً قريباً .

جاء في الذكر الحكيم :

﴿ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾
(الأعراف / ٤٣) .

﴿ إهدنا الصراط المستقيم ﴾ (الحمد / ٦) .

﴿ يهدي به الله من اتَّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النورِ بإذنه ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم ﴾ (المائدة / ١٦) .

﴿ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾
(البقرة / ٢٥٧) .

﴿ من يهد الله فهو المهتدِ ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً ﴾ (الكهف / ١٧) .

﴿ والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ (النور / ٤٦) .

وجاء في الأدعية المأثورة :

« يا رب يا رب يا رب بك عرفتك، وأنت دللتني عليك ودعوتني اليك ، ولولا أنت لم أدرِ ما أنت »[١٧٠] .

« يا من دلّ على ذاته بذاته ، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته ، وجلّ عن ملاءمة كيفياته »[١٧١] .

« أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ، ووحدوك ، وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك حتىٰ لم يحبّوا سواك ، ولم يلجأوا إلى غيرك ، أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم ، وأنت الذي هديتهم حيث استبانت لهم المعالم »[١٧٢] .

« إلهي ما أقربك مني وأبعدني عنك ، إلهي ما أرأفك بي فما الذي يحجبني عنك »[١٧٣] .

« كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ، حتىٰ يكون هو المظهر لك ، متىٰ غبت حتىٰ تحتاج إلى دليل يدل عليك ، ومتى بعدت حتىٰ تكون الآثار هي التي توصل إليك ، عميت عين لا تراك عليها رقيباً »[١٧٤] .

---

(١٧٠) مفاتيح الجنان : دعاء أبي حمزة الثمالي .
(١٧١) المصدر : دعاء الصباح .
(١٧٢) المصدر : دعاء يوم عرفة .
(١٧٣) دعاء يوم عرفة .
(١٧٤) دعاء يوم عرفة .

وهكذا تتواتر النصوص لتذكرنا بتلك الحقيقة التي نعرفها بعقولنا : إن الحجاب الوحيد بين الله وخلقه هو محدودية خلقه وضعفهم وجهلهم ، وغفلتهم .

وقد جاء في حديث الامام الرضا (عليه السلام) حين سأله بعض الزنادقة لِمَ إحْتَجَبَ الله ؟ قال : « إن الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم ، فأما هو فلا يخفى عليه خافية في آناء الليل والنهار »(١٧٥) .

وجاء في دعاء مأثور :

« وإن الراحل اليك قريب المسافة ، وإنك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونك »(١٧٦) .

ولأن الله عظيم عظيم ، والخلق جاهل حقير ، فإنه احتجب بعظمته عنهم لأنهم ليسوا من سنخه ، ولا هم في مستوى عظمته سبحان الله .

بلى حين يريد الله ، فإنه يعطيهم من معرفته كما أعطاهم العقل ، ويرزقهم من هدايته كما رزقهم من الوجود ، لذلك كانت المعرفة منه .

قال الله سبحانه :

﴿ يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليَّ إسلامكم بل الله يمنُّ عليكم أنْ هداكم للإيمان إن كنتم صادقين ﴾ (الحجرات / ١٧) .

وجاء في حديث مأثور عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنه قال :

« ليس على الناس أن يعلموا حتى يكون الله هو المعلم لهم ، فإذا

---

(١٧٥) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ١٥ .

(١٧٦) مفاتيح الجنان : دعاء أبي حمزة الثمالي .

أعلمهم فعليهم أن يعلموا »(١٧٧) .

وجاء في حديث آخر : عن الإمام أبي عبد الله الصادق أنه قال : في جواب رسالة بعثها عبد الرحيم القصير سائلاً عن المعرفة والجحود أهُما مخلوقتان ؟ فكتب : « سألت عن المعرفة ما هي ؟ فأعلم ـ رحمك الله ـ أن المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة ، والجحود صنع الله في القلب مخلوق ، وليس للعباد فيهما من صنع ، ولهم فيهما الاختيار من الاكتساب . فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين ، وبشهوتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالاً وذلك بتوفيق الله لهم ، وخذلان من خذله الله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله وأثابهم »(١٧٨) .

وجاء في حديث آخر عن الإمام الصادق (عليه السلام) : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل : ﴿ وحبب إليكم الإيمان وزينه ﴾ هل لهم في ذلك صنع قال : « لا ، ولا كراهة »(١٧٩) .

كيف أثبت الله المعرفة في القلوب ومتى ؟

الجواب : عندما أخرج الله بني آدم من ظهورهم في صورة مثل الذر ، وأشهدهم على نفسه أليس بربهم قالوا : بلى .

وبعدئذ عندما يريد الفرد معرفة ربه يعرّفه الله نفسه .

جاء في حديث شريف مأثور عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال في قول الله :

---

(١٧٧) بحار الأنوار : ج ٥ ، ص ٢٢٢ .
(١٧٨) المصدر : ج ٥ ، ص ٢٢١ .
(١٧٩) المصدر : ج ٥ ، ص ٢٢٢ .

﴿ وإذ أخــذ ربـك من بني آدم من ظهــورهم ذريتهم وأشهــدهم على أنفسهم ﴾ .

قـال : كان ذلـك معـاينـة الله فـأنسـاهم المعـاينـة ، وأثبت الاقـرار في صدورهم ، ولولا ذلك ما عرف أحد خالقه ولا رازقه ، وهو قول الله : ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ .

منهج معرفة الله :

حين يخطىء الانسان الطريق فإنه لا يزداد بالسرعة إلّا ابتعاداً عن هدفه ، وهكذا حين يخطىء منهج المعرفة والطريق المؤدي إلى العلم ، فإنه لا ينتفع لا بعقله ولا بتجاربه ، ولا بتوجيهات الآخرين !

وفي معرفة الله ، لا بد أن ننتهج نهجاً سليماً ، حتى نصل إلى الهدف ، وفيما يلي نذكر بعضاً من الحقائق في المنهج :

أ ـ الاعتراف بالعجز :

قلنـا فيما سبق قلنـا : أن الإنسان لا يملك قـدرة لمعرفـة الله ، وأن الله ـ وحده ـ هو الذي أنْعَم على عبده من معـرفته بقـدر ما يشـاء ، وهذا هـو أوَل الطريق لمعرفة الله ، إذ ان التفكر في ذات الله وتكلف معـرفة الله ، عَبْـرَ قدرةِ الانسان نفسه ، لا تزيده عن ربه إلا بعداً .

والنصوص الاسلامية التاليّة توضح هذه النقطة في المنهج :

١ ـ جاء في الحديث عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السـلام) أن رجلًا قال لأمير المؤمنين (عليه السـلام) هل تصف لنـا ربنا نـزداد له حبًّاً وبه معرفة ؟ فغضب وخطب الناس ، فقال فيما قال : « عليك يا عبد الله بمـا دلَّك عليه القرآن من صفته . وتقدمك فيه الرسول من معـرفته ، فـأتم به واستضيء بنـور هـدايتـه ، فـإنمـا هي نعمـة وحكمـة أوتيتهـا فخـذ مـا أوتيت ، وكن من

الشاكرين ، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ، ولا في سنة الرسول وأئمة الهداة أثره ، فكِلْ علمه إلى الله ولا تقدر عليه عظمة الله ، واعلم يا عبد الله أن الراسخين في العلم . هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدود المضروبة دون الغيوب ، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب ، فقالوا : آمنا به كلٌ من عند ربّنا ، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً ، وسمّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً »[١٨٠] .

٢ ـ وفي تفسير قول الله سبحانه ﴿ وأن إلى ربك المنتهىٰ ﴾ جاء في حديث مأثور عن أبي عبد الله أنه قال : « إذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا ، وتكلّموا فيما دون العرش ، ولا تكلّموا فيما فوق العرش ، فإن قوماً تكلموا فيما فوق العرش فتاهت عقولهم حتى كان الرجل ينادي من بين يديه فيجيب من خلفه ، وينادي من خلفه فيجيب من بين يديه »[١٨١] .

وهكذا ينبغي أن نتحدث عما دون العرش من المخلوقات ، أما عما فوق عرش القدرة ، فلا . لأنَّه يُحمِّل العقل فوق طاقته فيفسده . ولا يعود يستطيع أن يعرف الحقائق الواضحة أيضاً . فإذا تحدث مع صاحبه أحدٌ من الأمام ، زعم أنه يحدثه من ورائه .

ب ـ بين حدّي التعطيل والتشبيه :

بلى ، حدّ العقل في معرفة الرب : هو الاعتراف بوجوده ، بمعنى إخراجه عن حدّي النفي والعدم .

جاء في حديث شريف عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال للزنديق ـ حين سأله عن الله ما هو ؟ ـ قال : « هو شيء بخلاف الأشياء ، أرجع بقولي :

---

(١٨٠) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٥٧ .

(١٨١) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٥٩ .

شيء إلى إثبات معنى ، وإنّه شيء بحقيقة الشيئية ، غير أنه لا جسم ولا صورة »[١٨٢] .

إنه شيء حق ، لا وهم ولا خيال ، ولا هو تصور منبعث عن مجمل المخلوقات كما زعم بعض المتصوفة الجهلاء ، بل هو الحق ولكن دون أن نتصوره أو نزعم له جسماً .

وأيّ صفة تُشبّه الله بخلقه مرفوضة ، كما أن أي نقص نجده في المخلوق ، أو أيّ حدّ نتصوره فهما أيضاً مرفوضان .

وهكذا قال الإمام الباقر حين سئل أيجوز أن يقال : أن الله عز وجل شيء ؟ « قال : نعم ، تخرجه من الحدين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه »[١٨٣] .

ج ـ مشكلة التوهم :

ولحل مشكلة الانسان الذي تتزاحم على قلبه معلومات وتجارب وصور الأشياء المخلوقة ، أن يطهر قلبه من التوهم والتشبيه ، لأنه لا يلبث أن يتصور ربه بتشبيهه بشيء من خلقه ، فيضل عنه لأنه يحتجب عنه بالوهم ، لذلك كان أول الطريق إلى الله سبحانه هو تقديسه وتنزيهه .

إن التسبيح هو أعظم ذكر ، الذي يعود اليه سائر الأذكار ، وهو الذي يتقرب به الخلائق إلى ربهم كما قال ربنا سبحانه :

﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ (الاسراء / ٤٤) .

وعلينا أن نطرد الوهم بقوة عن أنفسنا حتى تشرق علينا أنوار معرفته .

---

(١٨٢) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٦٠ .

(١٨٣) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٦٠ .

أما إذا حاولنا توهمه والاحاطة علماً به ، فقد ضللنا عنه ضلالاً بعيداً .

جاء في حديث : أنه قرىء بين يدي العالم (عليه السلام) قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ فقال : « إنما عنىٰ أبصار القلوب وهي الأوهام ، فقال : لا تدرك الأوهام كيفيته وهو يدرك كلّ وهم ، وأما عيون البشر فلا تلحقه ، لأنه لا يُحد ، فلا يوصف ، هذا ما نحن عليه كلّنا »[١٨٤] .

ورُوي عن الامام الصادق (عليه السلام) أنه قال لهشام : « إن الله تعالىٰ لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافه »[١٨٥] .

إن الوهم أخطر ضلالات البشر ، ولا بد أن نعرف أن ما يتوهمه الفرد فهو ليس خالقه ، بل هو مخلوق له مردود اليه .

لأن الوهم هو خلق صورة ذهنية تشبه الصورة السابقة ، التي يملكها قلب البشر من مخلوقات الله ، والله لا يشبهه شيء من خلقه .

جاء في الرواية : أن عليّ بن الحسين (عليه السلام) كان في مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ذات يوم ، إذ سمع قوماً يشبّهون الله بخلقه ففزع لذلك وارتاع له ، ونهض حتى أتى قبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فوقف عنده ورفع صوته يناجي ربه ، فقال في مناجاته له :

« إلهي ! بدت قدرتك ولم تبد هيئته فجهلوك وقدّروك بالتقدير على غير ما به أنت شبهوك ، وإنّي بريء يا إلهي عن الذين بالتشبيه طلبوك ، ليس كمثلك شيء ، إلهي ولن يدركوك ، وظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عرفوك ، وفي خلقك يا إلهي مندوحة أن يتناولوك ، بل سوّوك بخلقك فمن ثمّ لم يعرفوك ، واتخذوا بعض آياتك رباً فبذلك وصفوك ، تعاليت ربّي عمّا به

---

(١٨٤) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٦٢ .

(١٨٥) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٩٠ .

المشبهون نعتوك »[186] .

في أوقات المحنة ينكشف الغطاء :

لأن الوهم حجاب القلب عن الرب ، فإنه يتصل بالله عندما يرتفع هذا الحجاب عند المحن الشديدة .

فعندما تنكسر السفينة ، وتزدحم الأمواج عليه لتغرقه ، يتعلق قلبه بمن هو قادر على نجاته ، لأنه آنئذٍ يتوهج العقل ، ويصلي القلب للرب ، ويتلاشى الوهم الذي صنعه الشيطان وهوى النفس ، وران على الفؤاد .

يقول الله سبحانه :

﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيطوا بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين * فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا ثم إلينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون ﴾ (يونس / ٢٢ ـ ٢٣) .

السبيل الى العرفان :

في هذا الفصل نبيِّن ـ بإذن الله ـ مراحل الوصول إلى العرفان الإلهي ، الذي هو قمة أهداف الإنسان الكامل وغاية مناه ، وهي :

١ ـ إصلاح المنهج .
٢ ـ تزكية النفس .
٣ ـ التقوى .
٤ ـ الشفاعة .

---

(١٨٦) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٩٣ .

١ ـ إصلاح المنهج :

من أراد العلم ، لا بد أن يأتيه من بابه ، ومن أخطأ الباب ظلّ وراء السور إلى الأبد .

وكثيرٌ أولئك الذين أغواهم الشيطان ، فأضلّهم عن السبيل وكانوا مستبصرين .

وأولئك الذين أخطأوا منهج المعرفة الإلهية لم يزدهم سعيهم إلى الله إلا بعداً كالسائر في غير الطريق .

كمثل الذين أرادوا معرفة الله بالوهم ، أو بالتشبيه أو أرادوا الاحاطة به علماً ، فتخيّلوا غيره وأراحوا ضميرهم بأنهم وجدوه ، فأشبعوا حاجتهم إلى المعرفة بالغرور ولم يبلغوا الهدف .

وكانوا كمن حاول رؤية الشمس بنور مصباح خافت ، فلم يجد بداً من الدخول إلى قبوٍ وإضاءة مصباحه ثم أشار إلى قرص ، وسمّاه الشمس .

وها نحن بيّنا في الفصل السابق كيف يمكن إصلاح المنهج ونعود فننقل هنا حديثاً شريفاً لزيادة التأكيد .

جاء في حديث الكافي المأثور عن أبي حمزة ، عن ابراهيم ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « إن الله تبارك اسمه ، وتعالى ذكره ، وجل ثناؤه سبحانه وتقدس ، تفرد وتوحّد ، لم يزل ولا يزال ، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن فلا أول لأوليته ، رفيعاً في أعلى علوّه ، شامخ الأركان ، رفيع البنيان ، عظيم السلطان ، منيف الآلاء ، سنيّ العلياء ، الذي يعجز الواصفون عن كنه صفته ، ولا يطيقون حمل معرفة إلهيته ، ولا يحدّون حدوده لأنه بالكيفية لا يُتناهى اليه »[١٨٧] .

---

(١٨٧) الكافي .

وهكـذا أشار الإمـام الصادق (عليـه السلام) إلى أن من رام معـرفة الله تعالى بالكيفية فإنه يضل ، لأن ربنا لا يُتناهى إليه بالكيفية .

وجاء في حديث مأثور عن فقه الرضا (عليه السلام)

« تكلمـوا فيمـا دون العـرش فـإن قـومـاً تكلّمـوا في الله جـل وعـزّ فتاهوا »[188] .

ولعلَّ القرآن الكريم يعبِّر عن المنهج العلمي بـ (السبيل) والصـراط ، بالرغم من أنَّ السبيل والصراط وما أشبه من الكلمات التي هي أوسع معنى من مجرد المنهج العلمي الذي يوصي به القرآن لمعرفة الربّ ، إلا أن هذا المنهج هو الأهم لأنه وكما يقول الإمام عليّ (عليه السلام) : « وكمال معرفته التصديق بـه ، وكمال التصـديق به تـوحيده ، وكمـال توحيـده الإخـلاص لـه ، وكمـال الإخلاص له نفي الصفات عنه »[189] .

فاصلاح طريق المعرفة ، مقدمة لمعرفة الله تعالى ، ومعرفة الله تعالى هي أول الدين ، والسبيل إلى الله تعالى هو الدين الذي أوله معرفة الله تعالى .

وهكذا يتضرع المؤمنون كل نهار أكثر من عشر مرات قائلين :

﴿ اهدنا الصراط المستقيم * صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ (الفاتحة / ٦ ـ ٧) .

ويقول سبحانه :

﴿ قـل هـذه سـبيـلي ادعـو إلى الله عـلى بـصـيـرة أنـا ومـن اتبعني ﴾(يوسف / ١٠٨) .

---

(١٨٨) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٢٦٢ .

(١٨٩) بحار الأنوار : ج ٤ ، ص ٢٤٧ .

﴿ لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد ﴾ (ابراهيم / ١) .

﴿ فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطاً مستقيماً ﴾ (النساء / ١٧٥) .

السبيل إلى الله تعالى والصراط القويم الذي ينتهي إلى رضوانه هو هدف القرآن ، وهدف الأنبياء (عليهم السلام) ومن أراد الله تعالى بحث عن الصراط المستقيم ، ومن شاء معرفته فتش عن باب المعرفة ، ولا نقصد باصلاح المنهج إلا هذا المعنى .

٢ ـ تزكية النفس :

معرفة الله تعالى عين القرب منه ، والتقرب إلى الله تعالى عين معرفته ، ومعرفة الله تعالى والقرب منه أسمى درجات الكمال ، وهي لا تليق كل نفس .

أرأيت ربك يُقَرّب اليه من يتمرد على سلطانه ومن يستكبر في الأرض بغير الحق ، ولا يكاد يعترف بوجوده ؟

إنّ العلم ضد الجهل ، والصفات الرذيلة هي الجهل ذاته . أو ليس التكبر جهل بقدر النفس ، والحسد جهل بالسنن الالهية ، والجزع جهل بالأقدار ، والظلم ينبع من الخوف والعجز ، وهما يعودان إلى الجهل .

والقلب الذي يرين عليه الجهل لا يتسع لمزيد من المعارف(١٩٠) والعلوم ، فكيف يستقبل معرفة الله تعالى ؟

والقرآن يعبر عن الكبر والنفاق والحسد مما يمنع المعرفة بالمرض ،

---

(١٩٠) في كتاب (المنطق الاسلامي أصوله ومناهجه) تحدث المؤلف بتفصيل عن علاقة الرذائل بالجهل والفضائل بالعلم .

ويبيّن أن القلب المريض لا تنفعه آيات المعرفة .

ويقول ربنا سبحانه :

﴿ وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون * وأمّا الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ، وماتوا وهم كافرون ﴾ (التوبة / ١٢٤ ـ ١٢٥) .

فمرضى القلب يزدادون رجساً ، لأن قلوبهم لا تستطيع استقبال نور المعرفة ، ولا تعمر بروح الايمان .

وقال ربنا سبحانه عن اليهود مبيّناً لنا كيف أنَّ أفكارهم الضالة ، وأمراض قلوبهم المزمنة جعلتهم لا ينتفعون بآيات القرآن ـ بل تزيدهم طغياناً وكفرا ـ .

﴿ وقالت اليهود يدُ الله مغلولة غلت أيديهم ولُعِنُوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيراً منهم ما أنزِلَ إليك من ربك طغياناً وكفراً ﴾ (المائدة / ٦٤) .

إنّ الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق ، لا نصيب لهم من آيات الله تعالى .

يقول ربنا سبحانه :

﴿ سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً ذلك بأنّهم كذّبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين ﴾ (الأعراف / ١٤٦) .

لماذا ؟ لأن الله تعالى قد طبع على قلب المتكبر بصورة تامة ، وقال تعالى :

﴿ كذلك يطبع الله على كلِّ قلب متكبرٍ جبارٍ ﴾ (غافر / ٣٥) .

أما سبب الضلالة فهو ما في قلوبهم من كبر ما هم ببالغيه ، فما هو ذلك الكبر؟ لعله هو النزعة الألوهية الباطلة .

﴿ إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إنّ في صدورهم إلاّ كبر ما هُم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير ﴾ (المؤمن / ٥٦) .

وحين يبيِّن الإمام عليّ (عليه السلام) دعائم الايمان ، يحددها بمجموعة من الصفات النفسية ، كما أنه حين يبيِّن دعائم الشرك والنفاق ، يحددها أيضاً بمجموعة من الصفات النفسية يقول الحديث الشريف :

وسئل (عليه السلام) عن الإيمان فقال :

« الايمان على أربع دعائم : على الصبر ، واليقين ، والعدل ، والجهاد ، فالصبر منها على أربع شعب : على الشوق ، والشفق ، والزهد ، والترقُّب ، فمن اشتاق إلى الجنَّة سلا عن الشهوات ومن أشفق من النار اجتنب المحرَّمات ، ومن زهد في الدُّنيا استهان بالمصيبات ومن ارتقب الموت سارع في الخيرات .

واليقين منها على أربع شعب : على تبصرة الفطنة ، وتأوُّل الحكمة ، وموعظة العبرة ، وسنّة الأوَّلين ، فمن تبصّر في الفطنة تبيَّنت له الحكمة ، ومن تبيَّنت له الحكمة عرف العبرة ، ومن عرف العبرة فكأنَّما كان في الأوَّلين .

والعدل منها على أربع شعب : على غائص الفهم ، وغور العلم ، وزهرة الحكم ورساخة الحلم ، فمن فهم علم غور العلم ومن علم غور العلم صدر عن شرايع الحكم ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً .

والجهاد منها على أربع شعب : على الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصدق في المواطن ، وشنآن الفاسقين ، فمن أمر بالمعروف شدَّ ظهور المؤمنين ، ومن نهى عن المنكر أرغم أنوف المنافقين ، ومن صدق في

المواطن قضىٰ ما عليه ، ومن شنىء الفاسقين وغضب لله غضب الله له وأرضاه يوم القيامة .

والكفر على أربع دعائم : على التعمُّق ، والتنازع ، والزيغ ، والشقاق ، فمن تعمّق لم يُنب إلى الحقّ ، ومن كثر نزاعه بالجهل دام عماه عن الحقّ ، ومن زاغ ساءت عنده الحسنة وحسنت عنده السيِّئة ، وسَكِر سُكر الضلالة ، ومن شاقّ وعِرت عليه طرقُه وأعضل عليه أمره وضاق مخرجه .

والشكُّ على أربع دعائم : على التماري ، والهول ، والتردُّد ، والاستسلام فمن جعل المِراء دَيدَناً لم يصبح ليله ، ومن هالهُ ما بين يديه نكص على عقبيه ومن تردَّد في الريب وَطِئتهُ سَنابِكُ الشياطين ، ومن استسلم لهلكة الدنيا والآخرة هلك فيها »(١٩١) .

وهكذا الإمام الصادق (عليه السلام) يبيِّن أركان الايمان ، فيقول :

« إنَّ الله عزَّ وجل وضع الإيمان على سبعة أسهم : على البرّ ، والصدق ، واليقين ، والرضا ، والوفاء ، والعلم ، والحلم ، ثم قسَّم ذلك بين الناس ، فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل ، وقسم لبعض الناس السهم ، ولبعض السهمين ، ولبعض الثلاثة حتى انتهوا إلى السبعة »(١٩٢) .

ومن أراد العروج إلى الله تعالى . فلا بدَّ أن يبدأ بتزكية نفسه ويستعيذ بالله من أمراض الكبر والحسد والحرص والخوف من الطبيعة ، وخيفته الناس ، وينمي في قلبه بالتوكل على الله تعالى ، معالي الأخلاق من البر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم ، وكلَّما ازداد نقاءً كلَّما ازداد معرفةً

---

(١٩١) بحار الأنوار : ج ٣ ، ص ٣٤٨ .

(١٩٢) بحار الأنوار : ج ٦٦ ، ص ١٥٩ .

وإيماناً ، فإنَّ من يطّهر الله تعالى قلبه يتوهج عقله ، ويزداد وعياً بحقيقة نفسه وهي أقرب الخليقة إليه ، وإنها القائمة طبيعتها بالله والمدبّر أمرها بتدبيراته ، وأنها الضعيفة العاجزة والفقيرة إلى الله تعالى ، وهكذا يزداد معرفة بربّه ، ورضاً وسكينة .

٣ ـ تقوى اللّه :

لعلّنا نستطيع أن نفسِّر التقوى بأنها الالتزام الواعي برسالات الله تعالى خشية عقابه . أوليست النار تحيط بالإنسان ؟ وهدف المؤمن الأول هو التخلص منها بكل ما أوتي من عزم وحزم . أوليس الخلاص من النار هو دعاء المؤمن الذي يكشف عن أسمى تطلعاته ؟

﴿ ربّنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقِنَا عذاب النار ﴾
(البقرة / ٢٠١) .

﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار * ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار ﴾
(آل عمران / ١٩١ ـ ١٩٢) .

إن ربنا أخبرنا في كتابه الحق وعلى لسان رسوله الصادق أنَّ كل الناس يَرِدُون نار جهنم ، والمتّقون فقط يخرجون منها بإذنه ، فقال :

﴿ وإن منكم إلاَّ واردها كان على ربك حتماً مقضياً * ثم نُنجّي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً ﴾ (مريم / ٧١ ـ ٧٢) .

وهكذا تكون التقوى سعي البشر لاتقاء نار العذاب عبر الالتزام بكل تعاليم الدين الحنيف .

والتقوى درجات ، كلما ارتقى المؤمن منها درجة كلما ازداد معرفة بربه وقرباً إليه .

ذلك لأنَّ الإيمان عمل كله ، ولأنَّ الله تعالى يهدي اليه من يشاء ، وإن أكرم الناس عند الله تعالى أتقاهم ، ولأنَّ معرفة الله تعالى هي ذات القرب اليه ، وأن كرامة الله تعالى تتجلى في زيادة المعرفة به ، وأي كرامة أسمى من القرب إلى الله تعالى ومعرفة أسمائه الحسنى .

يقول ربنا سبحانه :

﴿ ولكلٍ درجات مما عملوا ، وليوفيهمُّ أعمالهم وهم لا يُظلمون ﴾ (الأحقاف / ١٩) .

إن درجات الايمان ترتبط بالعمل الصالح لأن الايمان ذاته العمل الصالح .

قال ربنا سبحانه :

﴿ ولكل درجات مما عملوا وما ربُك بغافل عمًا يعملون ﴾ (الأنعام / ١٣٢) .

وفصَّل الإمام أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) القول في حقيقة الإيمان وكيف أنه عملٌ ، وذلك في حديث مسهب ، جاء في بدايته :

« روىٰ أبو عمرو الزبيري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت له : أيها العالم أخبرني : أيُّ الأعمال أفضل عند الله تعالى ؟ قال : ما لا يقبل الله تعالى شيئاً إلَّا به ، قلت : وما هو؟ قال : الايمان بالله الذي لا إله إلا هو أعلىٰ الأعمال درجةً ، وأشرفها منزلة ، وأسناها حظَّاً ، قال : قلت : ألا تخبرني عن الإيمان ؟ أقَوْلٌ هو وعمل ، أم قول بلا عمل ؟ فقال : الإيمان عمل كله ، والقول بعض ذلك العمل بفرض من الله بيِّنٌ في كتابه ، واضح نوره ، ثابتة حجّته ، يشهد له به الكتاب ، ويدعوه اليه ، قال : قلت : صفه لي جعلت فداك حتىٰ أفهمه ، قال : الإيمان حالات ، ودرجات ، وطبقات ، ومنازل :

فمنه التام المنتهي تمامه ، ومنه الناقص البيِّن نقصانه ، ومنه الراجح الزائد رجحانه .

قلت : إنَّ الإيمان ليتم وينقص ويزيد ؟ قال نعم »[193] .

هكذا يكون العمل جزء من الإيمان ، بل هو ذاته والقول الصادق بعض ذلك العمل .

وهكذا يكون العمل وسيلة لزيادة المعرفة بالله ، ومعلوم أن التقوى هي الجانب الظاهر من الإيمان ، وهي التي تصون الجانب الخفي منه ، بل أنها تستدعيه وتستوجبه .

أولا نقرأ في القرآن الحكيم قوله سبحانه :

﴿ الم * ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴾ (البقرة / ١ ـ ٢) .

﴿ هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ﴾ (آل عمران / ١٣٨) .

﴿ ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكراً للمتقين ﴾
(الأنبياء / ٤٨) .

﴿ وإنه لتذكرة للمتقين ﴾ (الحاقة / ٤٨) .

بلى ، إن التقوى هي التي تجعل آيات الله لصاحبها هدى وموعظة وفرقاناً ، وضياء وذكراً وتذكرة ، وأعظم ما تعطيه التقوى للبشر معرفة الله والتقرب إلى رضوانه .

فمن شاء منكم أن يهتدي إلى ربه فليزدد عملاً صالحاً ، فإن صالح الأعمال معراج المؤمن إلى ربه ، وإنما يتفاضل الناس في مدى قربهم إلى الله

---

(١٩٣) تجد الحديث بتمامه في بحار الأنوار : ج ٦٦ ، ص ٢٣ ـ ٢٩ .

ومعرفتهم به بأعمالهم الصالحة ، وكلما كان العمل أزكى كلما كـان أقدر على العروج بصاحبه .

يقول الحديث الشريف عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

« إنما يرتفع العباد غداً في الدرجات ، وينالون الزُلْفى من ربهم على قدر عقولهم »[194] .

والعقول هي التي تجعل الأعمـال زاكية ، بسبب صفـائها من كـدورات الرياء والعجب والغرور .

يقول الإمام الصادق (عليه السلام) :

« لا تقولن الجنة واحدة : إن الله يقول ﴿ ومن دونهما جنتان ﴾ ولا تقولن درجة واحدة ، إن الله يقول : ﴿ درجات بعضها فوق بعض ﴾ إنما تفاضل القوم بالأعمال »[195] .

وحين نجمع الحديثين الآنفين إلى بعضهما نحصل على النتيجة التالية : إن العمل الصالح هو مقياس التفاضل ولكن بشرط مقارنته بالعقل .

٤ ـ الشفاعة :

مثلما أجرى الله سبحانه في العالم المادي سنناً لا تبديـل لها ، وجعـل رحمته تنساب عبرها ، فعبر سنّة حرارة الشمس وتبخر مياه البحر وحركة الرياح سقى الأرض من ماء السماء .

كذلك جعل الله ـ في العالم المعنوي ـ أسباباً بها رزق العباد من بركاته .

فجعـل النبي (صلى الله عليـه وآلـه وسلم) بـاب الـرحمـة ، ووسيلة

---

(١٩٤) بحار الأنوار : ج ٦٦ ، ص ١٥٥ .

(١٩٥) المصدر : ج ٦٦ ، ص ١٥٥ .

الهدى ، فمن شاء بلوغ رحمة الله فلا بد أن يتبع الـرسول ، ومن شـاء الهدى أطاع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) .

إن ربك قادر على أن يخلق في الفضاء سحباً كثيفة تهطل على الأرض ، أو حتى يخلق فـوق الأرض حقولاً خضـراء من دون المطر ، ولكنـه ـ سبحانـه ولحكمة بالغة ـ جعل لكل شيء سنَّة .

كذلك المعرفة ، فالله قادر أن يلهم عبده من معرفته ما يشاء ، ولكنه جعل أولياءه عيبة علمه وشفعاء إلى رحمته ، كرامة لهم وتكريماً لنور التوحيد الـذي شرفهم به ، امتحاناً لخلقه ، لأن التسليم لبشر أشد على النفس المستكبرة وهو بالتالي أبلغ دلالة على صدق صاحبه ، أرأيت كيف أضل الشيطان الأمم لأن أثار فيها النخوة ، ودلّها بغرور .

﴿ فقالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولّوا واستغنى الله ﴾ (التغابن / ٦) .

ولهذا كان أكبر مانع عن الايمان عندهم هو أن الأنبياء بشر .

﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبَعَثَ الله بشراً رسولاً ﴾ (الاسراء / ٩٤) .

إن إبليس لم يسجد لآدم لأنه بشـر ، واقسم ألاّ يدع أبنـاء آدم يسجدون لله ، ويسلمون لبشر مثلهم .

﴿ قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون ﴾
(الحجر/٣٣) .

أما أبناء آدم الذين اتبعوا الشيطان ،

﴿ فقالوا أبشراً منا واحداً نتبعه إنا إذاً لفي ضلال وسعر ﴾
(٢٤ /القمر) .

وهكذا امر ربنا باتباع الرسل من أجل التقرب اليه ومعرفة الله هي اسمى القرب .

قال ربنا سبحانه :

﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ (آل عمران / ٣١) .

وجعل طاعة الرسول طاعته ، فقال سبحانه :

﴿ من يطع الرسول فقد اطاع الله ﴾ (النساء / ٨٠) .

وجعل في طاعة الرسول الهدى ، فقال :

﴿ قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حُمّلَ وعليكم ما حُمِّلتُم وإن تُطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلاّ البلاغ المبين ﴾ (٥٤ /النور) .

فمن أراد الله تعالى لا بد أن يبدأ بالرسول وخلفائه المعصومين ، ويسلم له ولهم ، ويتقرب به وبهم إلى الله تعالىٰ .

يقول ربنا سبحانه :

﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويُسلِّموا تسليما ﴾ (النساء / ٦٥) .

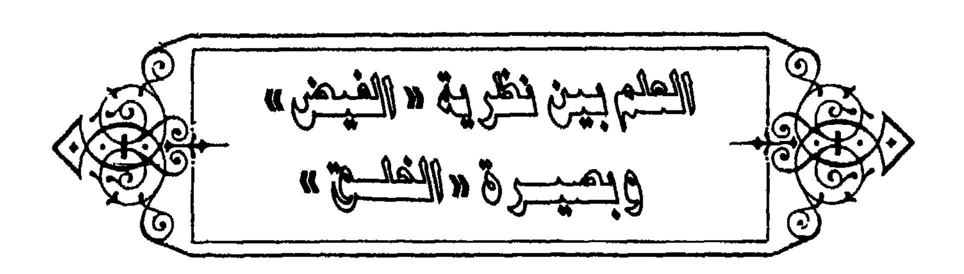
هكذا علّق ربنا إيمانهم بالتسليم التام للرسول ولحكمه في الشجار ـ والإيمان كما نعرف ـ هو معرفة الله معرفة صادقة تظهر آثارها في القلب واللسان والجوارح .

وكلما ازداد المؤمن حبّاً وطاعة وتسليماً للرسول ولأئمة الهدى من بعده ، كلما ازداد معرفة بربه وزلفى اليه[١٩٦] .

---

(١٩٦) لقد تمّ تأليف هذا الفصل بتاريخ ٢٨ / جمادى الثاني / ١٤٠٥ هـ .

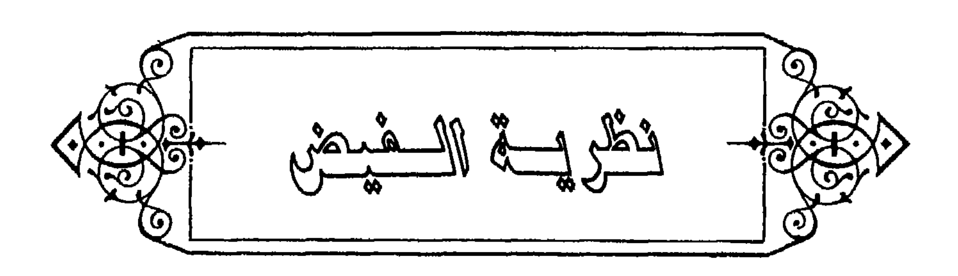
القسم الثالث عن :



نظرية الفيض

نظرية الفيض الجديدة

المبحث الأول عن :



تمهيد

لكل نظرية فلسفية هدى علمي محدد ، يتلخص في محاولة الإجابة عن سؤال غامض طرحته النظريات السابقة أو فرضه التطور العلمي للبشرية .

فما هي الأسئلة الحائرة التي سعت نظرية الفيض الفلسفية إلى الإجابة عنها ؟

قبل أن نعرف ذلك لا بد أن نشير هنا كما ـ سيأتي بعد قليل ـ إلى أن نظرية الفيض هي محور مجموعة متكاملة من النظريات الفلسفية التي سعت من أجل حل مشكلات علمية عديدة ، لذلك فإن هدفها ليس واحداً ، إلا أن الهدف الرئيسي هو تفسير العلاقة بين القديم والحادث ، أو بتعبير ديني ، بين الله سبحانه وتعالى والعالم .

وهذه العلاقة تتحدد في صورة السؤال التالي :

هل يوجد في (دار التحقق)[1] شيئان أم شيء واحد ؟ وهل هناك خالق

---

(١) (دار التحقق) في كلام الفلاسفة وغيرهم يعني : في عالم الوجود وهو يعمّ الوجود المادي والمجرد وبتعبير آخر : عالم الخلق والمخلوق .

ومخلوق ؟[٢] رب ومربوب ، أم ليس إلا واحداً ؟ . . فأما هو الخالق وأما هو المخلوق .

أ ـ الملّيون[٣] ، جميعاً قالوا بالثنائية ، أي الإيمان بالله وبمن خلقه الله ، واتبعهم بدرجة أو بأخرى كثير من الفلاسفة ، على اختلاف عظيم في مستوى الاعتراف بالفرق بين الإله وخلقه .

أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وفلاسفة القرون الوسطىٰ المسيحية ، وفلاسفة المسلمين ، كلهم يشتركون تقريباً في مبدأ الثنائية بدرجة شديدة ، أو خفيفة[٤] .

ب ـ وقال البعض أن ليس في دار التحقّق غير الله ، أما خلقه فليس إلا هو ، بصور شتىٰ . . وهذه هي نظرية الصوفية وبعض الفلاسفة المتأخرين .

ج ـ بينما قال آخرون : المادة وحدها هي الموجودة . وهذه نظرية الدهريين الطبيعيين سابقاً والماديين اليوم ، سواء منهم من ذهب إلى نظرية المادية الديالكتيكية أو جمد على المادية الميكانيكية ، والنظريتان (ب) و (ج) تسميان بالأحادية .

وحيث لم يستطع البشر فهم لغز العلاقة بين القديم والحادث أو الواجب والممكن أو الخالق والمخلوق[٥] ، لذلك إتجهوا إلىٰ إلغاء أحد طرفي

---

(٢) نعتمد في هذا الفصل على كتابين أساسيين هما : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي لمؤلفه الديالكتيكي د . حسام الألوسي .
طباعة المؤسسة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠ م . وكتاب ميزان المطالب لمؤلفه العالم المسلم «ج» طباعة ايران . في حوالي عام ١٩٥٣ م .

(٣) الملّيون هم القائلون بالديانات الإلهية ويمثلهم في حقول الفلسفة علماء الكلام .

(٤) سوف يتبين لك انشاء الله سبب اختلاف درجات الاعتراف بالثنائية ومعنى ذلك بالضبط .

(٥) كل واحد من المصطلحات ، يخص فريقاً من المفكرين وهم بالترتيب الفلاسفة المسلمون والفارابي ومن اتبعه والمتكلمون .

العلاقة ، فأما الكفر بالخالق مثلما نرى عند الماديين ، أو إلغاء المخلوق .

ونظرية الفيض تتجه إلى إلغاء الخالق بصورة خفية كما سوف يتبين لنا فيما سيأتي انشاء الله .

أما الأسئلة الفلسفية المفصلة التي سعت هذه النظرية إلى الإجابة عنها فهي التالية :

أولاً : مشكلة الثنائية بين الله والعالم ، وكيف أن الله هو غير العالم (المخلوق) وأنه غير مادي وقد خلق المادة أو بتعبير آخر ، كيف يفعل اللامادي في المادة(٦) .

ثانياً : إن الله واحد ، فمن أين جاءت الكثرة في العالم ؟

ثالثاً : من أين جاء الشر ، والله سبحانه وتعالى خيرٌ كله ؟

رابعاً : مشكلة الزمن وهل بين الله وبدء العالم زمان أم لا ؟ .

فإن كان « لا » فكلاهما حادث بالزمان أو قديم ، وهو قول يرفضه المتكلمون ، وإن كان بينهما زمان ، فإن كان لا متناهياً ، فكيف بدأ الله خلق العالم ؟ واللامتناهي عند المتكلمين لا ينقضي ولو أجازوا ذلك سقط كل دليل لهم لإثبات وجود الله يستند على استحالة التسلسل . وإن كان متناهياً ، كان لله سبحانه وتعالى بداية أيضاً ولو زاد عن العالم بزمن محدود(٧) .

---

(٦) اقتبسنا ببعض التصرف هذه الأسئلة من كتاب الدراسات ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ ، علماً بأن القارىء الكريم سوف يحيط خبراً بأن البصائر القرآنية تحل هذه الإشكالات بما تصدقه الفطرة ويشاهده العقل .

(٧) حسب بصائر القرآن : كان الله ولا كون ولا مكان ولا زمان ولا ذي زمان . فخلق المكان والزمان بخلقه الأول . . وإنما جاء الزمان بتعاقب الحادث ، أما في أفق الخالق فلا معنى للزمان .

خامساً : مسألة الفاعل التام واستحالة الترجيح بلا مرجح ، إذا كان الفاعل كاملاً لم يتأخر فعله عنه ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر ببدء العالم ، لأن الزمان آناته متساوية والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين كما عند خصومهم .

سادساً : مشكلة الصلة بين اللامادي والمادي حيث لا رابطة حقيقية بين معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية ، كما إن الموجود المادي لا يكون إلا من موجود مادي(٨) .

سابعاً : مشكلة تغيّر التقديم وكيف حصل خلق الله للعالم ، أو لا يحصل في ذاته تغيير عند خلقه للعالم ، بعد أن لم يكن قد خلق شيئاً ؟

ثامناً : وقد واجه المتكلمون نقداً كان له أثر كبير في ظهور المدرسة الفيضية من جهة والمدرسة القائلة بالخلق المتجدد في الذرية الإسلامية ، من جهة ثانية ، فقد انتقد الفارابي وابن سينا وسواهما نظرية المتكلمين بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم إحداث العالم فمن يمنع افتراض أن يبقىٰ العالم مع زوال موجده ، كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه ؟

تاسعاً : وهناك مشكلة العلم التي تتلخص في التساؤل عن كيفية علم الله بالحقائق ومعرفتنا بالله ومعرفة الإنسان بالحقائق(٩) .

---

(٨) وقد صيغ هذان الاعتراضان حديثاً على يد « لومونوسوف » باسم مبدأ حفظ الطاقة واللاعلاقة بين المادة واللامادة وكان أساساً هو موقف أرسطو ولب فلسفته . المصدر : ص ١٢٧ . وأنت عارف بأن هذه مصادر هزيلة إذ أنه حسب بصائر القرآن تم خلق العالم من قبل الله ولم تكن مادة قديمة حتى يبحث عن العلاقة بينها وبين الله سبحانه .

(٩) سوف نذكر في الفصل الخاص بالعلم تفاصيل رأي القائلين بنظرية الفيض فيما يتعلق بالعلم وأنه ليس إلا نوعاً من الاندماج والوحدة بين العالم والمعلوم ، مما ينتهي بالتالي إلى نظرية وحدة الوجود المنبثقة من نظرية الفيض .

ماذا تعني نظرية الفيض ؟

كيف كان العالم ؟ وما هي علاقته بالله ؟ تقول نظرية الفيض « صَدَرَ العالمُ عن الله الواحد المختار »[10] .

ولم تكن هنالك ـ إذاً ـ عملية خلق ، بل إنما كان صدوراً . وبتعبير آخر ، ولادة كما يصدر الماء من النبع أو يفيض الشعاع من الشمس .

وحين نتساءل متىٰ تم هذا الصدور ؟ تقول النظرية : (أزلاً) ونتساءل ماذا يعني الصدور الأزلي ؟ فتقول النظرية « بمعنىٰ أن العالم يعتبر قديماً بالزمان » ولكنه « حادث بالذات والله واجب الوجود بذاته ، والعالم ممكن الوجود بذاته ، ولكن لأنه متصل وجوداً وعدماً بالله فهو واجب الوجود بغيره » .

إذاً في دار التحقق ، شيئان أزليان منذ القديم ، الله والعالم . والفارق الوحيد بينهما أن الله قديم بالذات ، والعالم قديم بالله . وهكذا تحل نظرية الفيض ـ حسب زعمها ـ مشكلة المسافة الزمنية بين الله القديم والعالم الحادث ، بأن تلغي فكرة الحدوث الزماني ، وتفسر الحدوث بحدوث المرتبة ، أو إن شئت فقل الحدوث الاسمي فقط . ولكن لماذا اضطرت نظرية الفيض

(١٠) ما نجعله في المتن بين قوسين هي نصوص كتاب الدراسات : ص ١١٦ ، وقد اخترنا شرحها لتسهيل فهمها من جهة ولربطها بالسياق من جهة ثانية .

إلى إلغاء فكرة الحدوث ؟

« لأن الله لا يتغير وعلمه وفعله شيء واحد[11] ولا يصدر عن الواحد مباشرة إلا واحد »[12] .

وعلى أساس هاتين الفكرتين المسلمتين عند أصحاب نظرية الفيض وآخرين من خصومهم « فقد فاض عنه أزلاً » وبتعبير آخر « أولاً » أولية مرتبية وبالذات العقل الأول ، وعن هذا صدر عقل ثان وجسم فلك وصورته « نفسه » .

وابتداءً من هذا الصادر الثاني بدأ التركيب والتكثر الذي كان لغزاً عند أرباب الفلسفة والكلام ولكن كيف ؟ « لأنه ممكن بذاته وواجب بغيره » وهذه بداية الثنائية . لأنه من جهة ممكن ومن جهة أخرىٰ واجب . (وتفكيره بكل ، وبالله ، ينتج عنه شيئان : عقل ثان وفلك بصورته وجسمه «الفيض هنا ثنائي » أو عقل ثان ونفس وفلك) الفيض هنا ثلاثي « ويستمر الأمر هكذا حتى نصل إلى العقل العاشر فيصدر عنه هيولى » أي المادة الأصلية الداخلة في « جميع الموجودات السفلية والبذور ويعني بالبذور طبائع الأشياء أو الصور أو النفوس والطبائع والخصائص المميزة لأشخاص ، وأجناس وأنواع الإنسان والحيوان والنبات والجماد » ونتساءل : كيف تقولون : بأن الله فاعل مختار ، ثم تقولون : بأن العالم صدر عنه أزلاً ؟ وتجيب النظرية بالقول « ومع أنَّ الله فاعل مختار فقد صدر عنه العالم أزلاً لأنه[13] علة تامة لا يتأخر عنها فعلها . ولاستحالة الترجيح

---

(11) لقد ذكرت بصائر القرآن بأن علم الله ذاتي قديم ، وفعله حادث وليس من ذاته سبحانه .

(12) بيّنا أن هذه الفكرة خاطئة بالنسبة إلى ذي القدرة المطلقة .

(13) هذه إشارات إلى بعض المشاكل الفلسفية الآنفة الذكر التي حاولت نظرية الفيض الإجابة عنها وسوف نتحدث إن شاء الله عن مدىٰ صلاحية هذه النظرية لحل الإشكالات .

بلا مرجح ولقدم الهيولى بالزمان ولاستحالة حدوث الزمان واستحالة حدوث الحركة بعد أن لم تكن »[١٤] .

ونتساءل : لماذا قالت نظرية الفيض هذه بالعقول العشرة ، لا أكثر ولا أقل ؟ الجواب : لأن نظرية (بطليموس) في الفلك قائلة بأن الأفلاك تسعة . ورأت نظرية الفيض بأن النفوس الفلكية تسع أيضاً ، وزعمت بأن لكل واحدة منها عقلاً ، فإذا أضيف إليها العقل الأول ، يكون عدد العقول عشرة .

وهكذا زعمت النظرية وفقاً لعلم الفلك عند هيئة (بطليموس) أن العالم علوي وسفلي وأن مركز العالم هو الأرض .

بين نظرية الفيض والنظريات الفلسفية :

حسب اعتراف ديبور[١٥] فإن أول من أدخل نظرية الفيض في ثقافة المسلمين كان الفارابي ولكن لا يعني ذلك أنه ابتكرها ، بل ليست هذه النظرية سوى مزيج من النظريات الفلسفية القديمة ، طورت بصورة تتلاءم مع العقائد الإسلامية .

و « التوفيق » الذي يتجلىٰ بأعلىٰ صوره عند الفارابي[١٦] وفي نظرية الفيض بالذات هو ثغرة عظيمة في جدار الفكر الفلسفي عند أصحاب مدرسة الإسكندرية ، كما عند الفلاسفة المسلمين ابتداء من القرن الثالث الهجري .

لأنهم كانوا يعيشون تناقضاً حاداً بين آراء الفلاسفة اليونان الذين كانوا يعتقدون بها ، بل ويقدسونها أحياناً وبين العقائد الدينية السائدة والتي كانوا

---

(١٤) المصدر : ص ١١٦ نقلاً عن كتاب الفارابي . آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٢٤ ـ ٦٦ .

(١٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ص ١٤٩ ، عنه دراسات : ص ١٧ .

(١٦) من المعروف أن هذا الفيلسوف حاول التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو وتكلف كثيراً في هذا المجال ، وكتب كتاباً : باسم التوفيق بين رأي الحكيمين لتحقيق هذا الهدف .

يخشون من تجاوزها وربما كانوا يسعون من أجل تحميلها آراءهم حتى يسهل انتشار أفكارهم الفلسفية بإسم الدين الذي كانت الأغلبية الساحقة من الناس تؤمن به[17] وتقدسه .

ومن أجل حل هذا التناقض ، اتجهوا إلى منهج التوفيق ، وخانوا عن قصد مسبق الأمانة العلمية في كثير من الأحيان ، حيث فسروا النصوص التاريخية والدينية بصورة غريبة ونسبوا أفكارهم إلى قدماء الفلاسفة وإلى أنبياء الدين بتكلف شديد وتمحلات بعيدة جداً .

حتى أنهم أفسدوا عبارات اللغة بما أدخلوا فيها من معاني غريبة وتفسيرات سخيفة .

والفارابي كان شيخ منهج التوفيق ونظريته في الفيض كانت قمة في هذا المنهج وحسب ما يقوله جوزيف الهاشم[18] :

« إن نظرية الفارابي في طبيعة الله وصفاته مزيج من المذاهب اليونانية القديمة وحتى عقائد القرآن[19] وتعاليم المتكلمين . ويُفصل ما أخذته من أفلاطون وأرسطو والإسلام ويخلص إلى أن الفارابي برع في مزج هذه المذاهب

---

(١٧) من المعروف أن هيئة بطليموس ومنطق أرسطو وبعض آراء أفلاطون كانت إلى عهد قريب قد لبست ثوب الديانة المسيحية وأصبحت مقدسة عند الكنيسة التي دافعت عنها بضراوة وعنف وشكلت من أجلها محاكم التفتيش وأحرقت دفاعاً عنها مئات المفكرين الأحرار ولا تزال أفكار أفلاطون في التثليث المبلورة عند أفلوطين الاسكندري مقدسة عند أغلب الكنائس مما يدل على أن الفلاسفة نجحوا إلى حدٍّ ما في تحميل آرائهم على الشارع الديني وإعطائها صبغة القداسة !! .

(١٨) المصدر : ص ١٢٢ ، عن الهاشم في كتابه الفارابي طبعة بيروت ، عام ١٩٦٠ ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(١٩) لا نرى دليلاً واحداً على أن الفارابي تأثّر بعقائد القرآن ، اللهم إلا اقتباسه ألفاظاً من القرآن للتعبير عن نظرياته .

المتناقضة لإنشاء مذهب جديد بني على منطق أرسطو ليرتقي إلى توحيد الإسلام مروراً بمثالية أفلاطون وروحانية الاسكندرية وإشراقها . إلا أن إله الفارابي غير إله أرسطو وغير إله الإسلام مؤيداً بذلك قول هرنندز أن أصول المذهب (مذهب الفيض) تعود إلى محاولة التوفيق الاسكندرانية وإلى تعاليم الدين الإسلامي ، وإنه ـ رغم ذلك ـ فإن إله الفارابي العقل المحض ، يظل بعيداً عن مخلوقاته ولا يقترب من إله القرآن والمسلمين مما دفع الفارابي للجوء إلى التعرف كما قالت به الأفلاطونية المحدثة » .

والواقع إن أعظم أثر على فكر الفارابي إنما جاء من المدرسة الإسكندرية في الفلسفة وبالذات من أفلوطين الذي يسميه الفارابي بالشيخ اليوناني ليس فقط لأن آراء أفلوطين تشكل جوهر نظرية الفيض عند الفارابي كما يقول ديبور في كتابه[٢٠] ، ليس لهذا فحسب ، وإنما لأن الفارابي تعلم المنهج من أفلوطين ، منهج المزج والتوفيق وإجراء عملية صلح شاملة بين أفلاطون وأرسطو وبين الفلسفة والدين وبين النظريات المتناقضة في الفلسفة بعضها والبعض الآخر ! .

أما في التفاصيل فإن الفارابي قد تأثر بالأفكار المسيحية والمزيجة بالفلسفة ، كما تأثر بآراء أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان وهكذا الصابئة والمنجمين وهو بذلك حين يقول : « رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطاليس وللشيخ اليوناني[٢١] رسائل قد شرحها النصارىٰ شروحاً تركوا بعضها

---

(٢٠) المصدر : ص ١١٧ نقلاً عن تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة محمد أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٨ . ص ١٤٩ . ويقول ماجد فخري (المصدر) أن الأفلاطونية توفيق بين الأرسطوية (فكرة الله متعال) والرواقية (وحدة الوجود) بحيث تقدم حلاً يرضي الاتجاهين .

(٢١) يقول د . حسام الآلوسي : مع عدم تأكدنا بعد من زينون هذا فإن الشيخ اليوناني هو أفلوطين كما اكتشف حديثاً . المصدر : ص ١٢١ .

وزادوا فيها فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح نص »[٢٢] .

بيد أن الفارابي لم يتأثر بالآراء الإسلامية الصادقة اللهم إلا في اقتباس بعض التعابير التي حملها من آراء فلاسفة اليونان ، ومدرسة الاسكندرية وهي مخالفة لروح الإسلام ولبصائر القرآن الكريم وسوف يتبين لنا بذلك عندما نشرح بتفصيل بنود النظرية ونقدها .

ويرى إبراهيم مدكور تأثر الفارابي بآراء الصابئة والإسماعيلية فيقول : « الصابئة في حران يؤلهون النجوم ، والشمس هي الإله الأعلى . ويقولون بتسلسل أحدها عن الآخر ، كما يميزون بين جسم الفلك ونفسه التي تحركه وتخرج منه كائنات والكل مع تعدده يمثل وحدة كونية ويشير إلى ثابت بن قرة وغيره من معلمي حران بأنهم ربما ـ كما لاحظ ـ موس بن ميمون نشروا هذا بين المسلمين . كذلك أكد الاسماعيليون والقرامطة على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلي الذي أوجد النفس الكلية »[٢٣] .

تأثير الفارابي على الفلاسفة المسلمين :

ويبدو أن احترام الفلاسفة المسلمين للفارابي يفوق احترامهم لغيره من الفلاسفة . يقول روزنتال عنه : « إنه أكثر من كونه مجرد رائد وممهد بدلالة تسميته بالمعلم الثاني ويرى أنه في الحقيقة رسم البداية لاتصال الفلسفة الإغريقية الهيلينية بكل فروعها بالإسلام ، (أي بثقافة المسلمين) »[٢٤] .

« ويعتبر ابن سينا أفضل من كلّ السلف ، أما فخر الدين الرازي فإنه يعتبره رئيس الحكماء »[٢٥] .

---

(٢٢) المصدر : ص ١٢١ ، نقلاً عن الفارابي رسالة زينون الكبير : ص ٣ .
(٢٣) المصدر : ص ١٢١ ، نقلاً عن جوزيف الهاشم ـ الفارابي . ص ٩٦ ـ ٩٧ .
(٢٤) المصدر : ص ١١٨ .
(٢٥) المصدر : ص ١١٩ .

دراسة ناقدة لنظرية الفيض :

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن نظرية الفيض ليست إلا محوراً لسلسلة نظريات فلسفية ، ولذلك آثرنا اتباع منهج تفصيلي في نقد النظرية .

وفيما يلي نتبع البنود الأساسية للنظرية ، خطوة فخطوة ، ونتحدث عنها من زوايا ثلاث ، **أولاً** : عن مدى صمود كل بند أمام النقد . **ثانياً** : عن مدى قدرته على حل الإشكالية الفلسفية . **وثالثاً** : عن بصائر القرآن في موضوعه .

أولاً : التقسيم الثلاثي للشيء[٢٦] :

في دار التحقق حسب نظرية الفيض ثلاثة أشياء « الواجب الوجود بذاته ، والممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره »[٢٧] .

وهذا التقسيم يخالف تقسيم المتكلمين للوجود إلى اثنين ، واجب وممكن ، وقال بعضهم أنه مقتبس من تقسيم النصارىٰ الثلاثي .

وهذا البند يهدف التخلص من الإشكالية الرابعة والإشكالية السابعة .

وهذا البند هو في الواقع ترديد للبند الخامس الذي سيأتي الحديث عنه مفصلاً إن شاء الله إذ أن الفارابي حين أراد أن يعالج مسألة العلاقة بين القديم والحادث ، لم يجد بُدّاً من القول بقدم المادة وأزلية الهيولى ، وحين واجه عقبة ثنائية الأشياء ، حيث أنه مع أزلية المادة لا معنى للثنائية ، تهرب من الإشكال بالقول بثلاثية الأشياء .

---

(٢٦) فيما يبدو لي ليست هناك كلمة جامعة تشير إلى الخالق وخلقه معاً مثل كلمة شيء . فإن ربنا سبحانه شيء لا كالأشياء إذ حتى كلمة موجود تعطي ظلالاً خاطئة قد توهم التشبيه في ربنا المتعالي عن الشبه سبحانه ولذلك آثرنا هذا التعبير في العنوان .

(٢٧) المصدر : ص ١١٧ . عن كتاب « الفصوص » طباعة حيدر آباد ، عام ١٣٤٥ هـ ، ص ٣ ـ ١٧ .

وهكذا كان منهجه الفلسفي ، الاعتراف بـالإشكال والهـروب عنه وليس حله .

وسوف يتبين لنا حين ننقد البند الخامس أن بصائر القرآن كفيلة برفع هذا الغموض ، فلا يبقى أي تبـرير لمثـل هذه النـظرية بـالاضافـة إلى أن الفارابي واتباعه لم يفهموا أي دليل معقول على ثلاثيـة الأشياء الكـائنة ، إلا مـا حسبوه مخـرجاً لإشكـالهم على العلاقـة بين القديم والحـادث وهو ليس بمخـرج عن الإشكال ، مثلما يتم بيانه في البند الخامس إن شاء الله .

مضافاً إلى تناقض النظرية في هذا البند إذ يحق لنا أن نتساءل ما هو معنى الواجب بغيره ؟ فهل يعني أن ذاته ممكن ، فإذاً كيف يتحول الممكن واجباً ؟ أم يعني أن ذاتـه واجب ، فكيف كـان بغيـره ؟ وإذا كـان وجـود الله يقتضي خلق الهيولى منذ الأزل فلماذا لا يقتضي هذا الوجود خلق سائر الأشياء مباشرة حتىٰ يصبح كل شيء ممكن الوجود ، واجب الوجود بغيره ؟ وبتعبير آخر كل بـرهان تقدمه هذه النظرية على وجوب وجود الهيولى أو المادة الأزلية ، فإنه برهان على وجوب وجود كل الأشياء ، فالأشياء على أساس ذلك قسمان : واجب الوجـود بذاته (وهو الخالق سبحانه) وواجب الـوجود بغيـره ، وعُدْنـا إذاً إلى النظريـة الثنائية القديمة ، ويبدو أن الفارابي قد أقحم النظرية الثلاثية في الفلسفة انطلاقاً من مذهب النصارىٰ في التثليث المأخوذ بدوره من الأفلاطونية الجديدة وبالذات من أفلوطين الاسكندري[٢٨] .

وابن رشد الذي كان يعارض المتكلمين ويزعم أن نظريـة الفيض متأثـرة

---

(٢٨) يعترض ابن رشد على النظرية الثلاثية بالقول : إن هذا ليس قول أحد من العلماء ولا برهان عليه وانفرد به ابن سينا والفارابي ولا برهان عليه سوىٰ ظنهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والمصدر . ص ١٣٨ عن : « تهافت التهافت » . ص ٢٣٧ ، ويبدو أن ابن رشد لم يبلغه مذهب أفلوطين في الثلاثية وعنىٰ بالقدماء ، فلاسفة اليونان الذين كان يحترمهم إلى حد التقديس (انظر فلسفة غرب « فارسي » ، ص ٥٥٧) .

بهم ، وكان يفترض وجوب الممكنات كلها ، يرد نظرية التقسيم الثلاثي للأشياء بعنف ويقول :

« واستنادهم إلى مقولة الإمكان ، وإن كل جزء ممكن من أجزاء العالم فله موجب لإثبات وجود الله أو واجب الوجود بذاته ، يؤدي إلى ممكن ضروري ، وليس إلى ضروري لا علة له ، أي إذ فهمنا أن الممكن ما له علّة لزم أن ما له علّة فله علّة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علّة ، وأن يمر إلى غير نهاية فلا ينتهي إلى موجود لا علة له .

وأما قولهم ممكن بذاته ، واجب بغيره فهو خطأ وفي غاية السقوط ، لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه إمكان ، وإلا كيف يكون الشيء واجباً وممكناً ، لأن الممكن يقتضي الواجب ، ثم أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله ، إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري »[٢٩] .

وبالرغم من أنا لا نوافق ابن رشد في كل كلامه ، إلا أن بيانه لتهافت نظرية التقسيم الثلاثي قوي ومعقول .

ثانياً : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

والمبدأ الثاني لنظرية الفيض والذي يعتبر جوهرياً أكثر من البند الأول هو : « أن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد ، ويجوز إذا تعددت الوسائل » .

والقسم الأول من النظرية هو المجمع عليه لدى الفلاسفة وكثير من المتكلمين ، وأما القسم الثاني فإنه مورد هجوم خصوم النظرية وبعنف عليها .

---

(٢٩) المصدر : ص ١٤٢ . عن ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، مكتبة الأنجلو ، عام ١٩٥٥ .

وعلينا أن نتناول بشيء من التفصيل قسمي النظرية في هذا البند .

أ ـ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

وهـذا المبدأ هـو الذي أدخـل الفلاسفـة في زنزانـة ضيقـة ، وعمق في أذهانهم الإشكالية الثانية .

واستدلوا عليه بأدلة أبرزها أن انبعاث أكثر من واحد من شيء واحد يعني وجود أكثر من مصدر في ضمير الواحد . كل مصدر منهما ينبعث منه واحد غير المصـدر الثاني . وحينئـذ يكون المصـدر اثنين في غلاف واحـد ، ولا يكـون واحداً[٣٠] .

ويبدو أن هذا البرهان هو لب كلام المحقق الـطوسي في شرحـه لكتاب الاشارات حيث قال : « كان هذا الحكم ـ يعني أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً ـ كان قريباً من الوضوح ، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية »[٣١] .

ويبقىٰ في هذه القاعـدة ثغرة واسعـة لن يسدهـا شيء وهي التناقض بين

---

(٣٠) يقول علاء الدين الطوسي في كتابه المطبوع باسم تهافت الفلاسفة صفحة ١٥٣ مبيناً استدلال القوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :
لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان لكان لكل منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لأنه يعقل كل منهما بدون تعقل الآخر ، فلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف « خلاف المفروض أنه واحد وليس أكثر » مع أن المصدريتين إن كانت كل منهما عين ذاته لزم أن يكون له حقيقتان متغايرتان وأن يكون الواحد اثنين وهما محالان . وإن كانت كل منهما داخلة فيه لزم التركيب فلا يكون واحداً من جميع « المصدرية » الجهات إن كانت كل منهما « المصدريتين » خارجة عنه لزم أن يكون ذلك « الخارج » مصدراً لكل من المصدريتين فننقل الكـلام إلى مصدريتي المصـدريتين حتى يلزم أحد المحـالين المذكورين .

(٣١) تهافت الفلاسفة لعلاء الدين الطوسي : ص ١٦٠ .

الأحدية الصمدية وبين فكرة الصدور ، وهكذا التناقض بين الأزلية والتقدس عن الحدوث والتغير وبين الصدور .

فإذا كان الشيء (وهو هنا الله وحده) مقدساً عن التغيير فكيف يصدر منه الشيء ، والصدور يعني حدوث تغيير فيه سبحانه ؟

وإذا كان منزّهاً عن التركيب فكيف تمَّ الصدور ، والصدور يقتضي انفصال الشيء عن مصدره والمفروض أنه واحد بلا أجزاء فكيف ينفصل منه جزء ؟ وإذا لم ينفصل منه أي جزء فماذا يعني الصدور ؟

إن ما نفهمه من الصدور هو انفصال جزء من المصدر مثل ولادة الطفل من أمه ، وجريان الماء من الينبوع ، وانبعاث الشعاع من الشمس ، وانبثاق الفكر من الذهن ، والتصور من الخيال ، وكل هذه الأنواع من الصدور تتقارن مع تغيرات في المصدر ، كما تتقارن تبعاً لذلك مع التكثر ، حيث أن الواحد يصدر منه أكثر من واحد ، بل لا يمكن لمصدر واحد أن يصدر منه غير واحد ، لأن قابلية الصدور إن كانت ، فكما يمكن أن يتحقق في واحد ، يمكن أن يتحقق في أكثر من واحد[٣٢] .

أما ما قد يتوهمه البعض في معنى الصدور عن أنه يساوي الخلق والإبداع والإنشاء لا من شيء ، فإنه لا يصدق ـ على هذا المعنىٰ ـ البرهان السابق لسبب بسيط جداً هو : أن الخلق عند الله الذي لا تحد قدرته وفاعليته حدود ولا قيود ـ لا يعني أي تغيير في ذاته تعالىٰ ، فلا معنىٰ لهذه البراهين بالنسبة إليه .

---

(٣٢) يقول الطوسي (المصدر : ص ١٦٠) : إذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه وفي مثل تعدد القوابل ، لم يتصور صدور المتعدد ، وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل ! لكن يكون هذا حكماً لغواً من غير فائدة أصلاً إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنىٰ على شيء من الأشياء .

يقول بعض العلماء[٣٣] في هذا الصدد ما يلي ترجمته :

« صدق القاعدة المذكورة (قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد) إنما تصح فيما إذا كانت فاعلية الفاعل بصورة الفيض والترشح والتنزل ، ولكن الذات المقدس للحق المتعال بسيط من جميع الجهات وفاعليته ليست بصورة الفيض والترشح والتنزل ، لذلك لا امتناع في صدور المركب في درجة واحدة منه » .

وكلمة الخلاصة : أن هذه النظرية غير صادقة ، لا في الله تعالىٰ (لأنه لا يصدر منه شيء بل يخلق الأشياء لا من شيء كان معه) ولا في مخلوقات الله سبحانه وتعالىٰ (لأن الصدور فيها بمعنى الانفصال المساوق للكثرة في المصدر ، وبتعبير آخر إذ لا أحد سواه)[٣٤] .

وإنما تاهت البشرية في ضلالات هذه القاعدة وغيرها بسبب اختلاط المقاييس عندهم ، ومحاولة قياس الخالق بالمخلوق وصدور الأشياء من بعضها في المخلوقين ، وزعمهم بأنها تصدر أيضاً من الله سبحانه ثم أرادوا في ذات الوقت ، إبعاد التغيير عن الخالق الواحد الأحد فاختلقوا هذه القاعدة المتناقضة في ذاتها ولم يعرفوا أن الذي يصدر منه شيء لن يكون واحداً وإن الواحد لن يصدر منه شيء ، وربما نستوحي هذه الفكرة من كلمات مأثورة عن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) في حواره الطويل مع عمران الصابي حيث يقرر أن غير الله ليس أبداً بواحد ويقول :

« واعلم أن الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد (أي الله سبحانه) خلق خلقاً مقدراً بتحديد وتقدير وكان الذي خلق خلقين اثنين : التقدير

---

(٣٣) ميزان المطالب : تأليف وتصنيف . (ج)، ص ٥ . الجزء الثاني .

(٣٤) سيأتي المزيد من البحث عن هذه النقطة عند الحديث عن كيفية خلق الله سبحانه وتعالىٰ للأشياء .

والمقدر ، وليس في كل واحد منهما لـون ولا ذوق ولا وزن ، فجعل أحـدهما يدرك بالآخر ، وجعلهما مدركين بأنفسما ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة علىٰ نفسه ، وإثبات وجوده ، والله تبارك وتعالىٰ فرد واحد لا ثاني معه ، يقيمه ويعضده ولا يمسكه ، والخلق يمسـك بعضه بعضاً بإذن الله ومشيئته ، وإنما اختلف الناس في هذا الباب حتىٰ تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة أنفسهم ، فازدادوا من الحق بعداً ، ولو وصفوا الله عز وجل بصفته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا . . »[٣٥] .

وقياس الله سبحانه وتعالىٰ بخلقه سبب لأكثر ضلالات البشر ، إن لم أقل لجميعها وإنما انتشر هذا القياس عند (الانتقائيين) من الفلاسفة الذين مزجوا أفكاراً فلسفية بآراء المتدينين فضيعوا الدين ولم يفلحوا بالفلسفة .

نقد الفلاسفة للمبدأ الثاني :

حين نذكر هنا انتقاد الفلاسفة للمبـدأ الثاني « الـواحد لا يصـدر عنه إلا واحد » فليس لأنا نوافقهم على منهجهم في الفكر أو في النقد القائم أساساً على الخلط بين عالم المخلوقين ومقام الخالق سبحانـه ، ولكن إنما نبين انتقـادهم لسببين :

١ ـ لبيان الثغرات الكثيرة في نظرية الفيض التي وَلِه بها بعض المتأخرين بغير تفكر .

٢ ـ لمعرفة مدى السذاجـة عند البعض في إطـلاق هذا البنـد وكأنـه من المسلمـات العلمية ، أو من الضـرورات العقلية ، ونخص بـالذكـر المتكلمين منهم ، الذين كان المفـروضْ عليهم تحري الـدقة في القضـايا الفلسفيـة التي

---

(٣٥) بحار الأنوار : كتاب الاحتجاج . ص ٣١٦ ، ج ١٠ .

أدخلوها في حقل العقائد الدينية !

١ ـ انتقاد ابن رشد :

يرىٰ ابن رشد : « أن هـذا المبدأ لم يقله سـوى المتأخـرة من فلاسفـة المسلمين ، لأن القـول « الـواحـد لا يصـدر عنـه إلا واحـد » متفق عليـه بين القدماء ، ولكن بمعنى أن الأشياء كلها تؤم واحدة كالنظام في المعسكر أو رئيس المدينة فإن فعْلَه الواحد أو أمْرَه يتكثَّر على قواد جيشه أو مديري مدنه ، وهكذا فعل الواحد عند أرسطو فهو فاعل مطلق وليس كالفاعل في الشاهد ، إذ الأخير فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول »[٣٦] .

« وأما الفلاسفـة في الإسلام فلمـا سلموا لخصـومهم : أن الفاعـل في الغالب كالفاعل في الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، عسر عليهم تفسير الكثرة عنه ، حتىٰ قالوا : أن الأول هو موجود وبسيط ، صدر عند محرك الفلك الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته ، وْهذا خطأ على أصولهم لأن العاقل والمعقول هـو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة »[٣٧] .

ثم يقول ابن رشد : « فانظر في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العالم الإلهي حتىٰ صار ظنياً »[٣٨] .

ويبدو من ابن رشد أنه يركز فقط في ثلاثة أبعاد :

١ ـ أن مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إنما هو عند قدماء الفلاسفة في العلة الغائية ، وأن ترابط العالم يدل على أنه مخلوق لواحد وبحكمة واحدة ،

---

(٣٦) المصدر : ص ١٣٧ . عن تهافت التهافت : ص ١٦٢ ـ ١٧٢ .
(٣٧) المصدر : ص ١٣٧ . عن تهافت التهافت : ص ١٧٩ .
(٣٨) المصدر : عن تهافت التهافت . ص ١٨٢ .

وقد طوره المتأخرون حتى أصبح ظنياً .

٢ ـ إن فعل الله الغائب عن أبصارنا وأفكارنا (وهو الله عنده) يختلف عن فعل الشاهد .

٣ ـ إن إشكالية سبب الكثرة لا يمكن حلها بالتسلسل لأن العاقل والمعقول واحد ، أو بتعبير آخر ، المعقول لا يشكل جزءً منفصلاً عن العاقل حتىٰ بسبب التركيب وبالتالي يصبح مصدر التكثر .

٢ ـ انتقاد الغزالي :

أما الغزالي فقد خصص اثنتين وعشرين صفحة لنقد المبدأ الثاني ، ويعتقد أنه يستحيل كون العالم فعلاً لله على أصلهم لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد والمبدأ واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم ، ثم يستمر في اعتراضاته التي سنذكرها إن شاء الله[٣٩] .

ويقول : « وما المانع في أن يقال : أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات » ويؤكد أن القول بهذا المبدأ دعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة[٤٠] .

٣ ـ انتقاد أبي البركات البغدادي :

قال : « إن الفاعل الواحد يفعل أشياء بحسب أشياء أخرى ، سواء كانت معلولاته أو معلولات غيره ، فيخلق الله صورة ، وللصورة هيولى ، ويخلق نفساً وللنفس بدناً وفلكاً ويخلق له محركاً بحيث تتعدد إرادته القديمة والحادثة فيكون

---

(٣٩) عند الحديث عن مبدأ التكثر .

(٤٠) المصدر : ص ١٣٦ . عن الغزالي في تهافت الفلاسفة : ص ١١٠ ، ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

من خلقه القديم الذي يتقدم الله عليه بالذات فقط والحادث الزمني ، وهذا من أجل غيره حتىٰ يصير من لوازم الصادر الأول جملة أمور زمانية وغير زمانية »[٤١] .

ويبدو أن هذا الناقد غفل عن أن من أهم ضلالات الفلاسفة غفلتهم من الإرادة المتجددة ولو أنهم سلموا لها إذاً ، حلوا إشكالات عديدة وسوف نتعرض إنشاء الله لذلك مستقبلاً .

وكلمة أخيرة : أن المبدأ الثاني ليس إلا مـأزقاً للفكر الفلسفي ، إذ أنه يجعلهم أمام سؤال الكثرة الموجودة في الكون ولا مناص لهم في التسليم لبعض التفسيرات الغريبة للكثرة ، بل اضطرهم هذا المبدأ إلى المكابرة ونفي الكثرة ذاتاً .

ب ـ القسم الثاني من المبدأ الثاني :

أما القسم الثاني من هذا المبدأ والذي يقول : إنه مع تعدد الوسائط يجوز التركيب ، فأهم اعتراض عليه هو :

من أين للوسيط الأول القدرة على فعل أكثر من شيء وليس لله نفس ذلك ؟ من أين جاءت هذه القدرة ؟ إن كانت من الله فقد صدر عن الله شيء يتصف بالوحدة والكثرة معاً ، أي أنه موجود ومتكثر ، أو فيه قدرة للتكثير ، وإن كانت ليست من الله فإنه ليس مصدر كل شيء .

فإن قيل أن المعلوم الأول كثرته مستمدة من صلته بالله ومن وجوده الذاتي وكواجب وممكن ، أي بسبب اعتبارات عقلية فيجب نسبة هذه الاعتبارات إلى الله[٤٢] .

---

(٤١) المصدر : ص ١٤٦ . عن المعتبر في الحكمة : ج ، ص ١٥٦ .

(٤٢) من نقد ألبير نصري نادر عنه دراسات . ص ١٤٩ .

وبتعبير آخر ، الكثرة بعد التدقيق هل هي من جهة الخالق أو المخلوق ؟ فإن كانت من جهة الخالق فأنى تعددت السلسلة فهي تعود إلى المبدأ الأول ، وإن كانت من جهة المخلوق كاختلاف الماهيات أو الجهات ، فإن الكثرة ممكنة من قبل المبدأ الأول مباشرة وهذا خلاصة عشرات الردود التي انتقدوا بها النظرية .

ثالثاً ـ التعقل للخلق علة الوجود :

ويعني ان مجرد تعقل الإله للخلق هو علة تامة لوجوده ، وبالتالي ليس إيجاده وإبداعه سوى تعقله(٤٣) .

وهذا البند يسعىٰ لحل إشكال هام ، هو كيف صدر العالم من الرب القديم ؟ ولكي نوضح الإشكال ، وتتوضح من خلاله فكرة الفيض في الخلق ، لا بد أن نقول :

أ ـ كما سبق فإن العالم عندهم قديم من ناحية الزمان ، فيطرح التساؤل : إذاً العالم الذي لم يسبقه العدم ، وكان موجوداً منذ الأزل ، كيف يكون مخلوقاً ؟ وأساساً ما هي حاجته إلى الخالق ؟

وهذا التساؤل جعل القائلين بالفيض على حافة الكفر بالله فتراهم يتصرفون في معنىٰ الخلق ، فالخلق عندهم لم يعد الإبداع من العدم أو لا من شيء « كما هو عند المليين » بل هو تعقل الذات الإلهية لمخلوقاته في صقع الربوبية (حسب تعبيرهم) ، وحيث أن تعقله قديم فإن مخلوقاته قديمة ، وفي ذات الوقت لأن المعقول بحاجة إلى من يعقله ، فإن الخلق حادث بالذات .

وإذا تدبرت بعمق تجد منهجية « الالتقاط » أو الخلط واضحة في هذا

---

(٤٣) المصدر : ص ١١٧ ، عن رسالة إثبات المفارقات : طبع حيدر آباد ، لعام ١٣٤٥ هـ ، ص ٣ ـ ٤ .

المبدأ ، وأن المسافة بين الفكر الإلحادي والإيماني تضيق عند هذا المبدأ إلى درجة الالتقاء .

ب ـ ويبقىٰ هنا تساؤل آخر : إذا كان الخلق بمعنى التعقل ، فإن التعقل هذا ، هل هو فعل إلهي لم يكن ثم كان ؟ وهل الله سبحانه اختيار فيه أم كـان مجبـوراً عليه ؟ فكمـا أن وجوده واجب وضـروري فإن تعقله هـو الآخر واجب وضروري ولا خيار له فيه .

الجواب : حسبما يبدو من مجمل نظرية الفيض هو أن التعقل ، قديم ، وبلا اختيار ، فلا عمد لله ، حسب هذه النظرية لأنه فاعل بلا اختيار .

اعتراض الغزالي :

ولذلك اعترض الغزالي على هذا المبدأ بالقول : « معنى الفعـل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود والعالم عندهم قديم فليس بصحيح أن يقال : أنه حادث بمعنىٰ مخرج من العدم إلى الوجود وعليه فليس هو فعلاً لله »(٤٤) .

ويستوحي الطوسي هذه الفكرة من الغزالي ويقول :

« متعلق الإرادة يجب أن يكون حادثاً ، والعالم عندهم قديم ، فليس هذا المنقول عنهم إلا تمويهاً وتلبيساً ، وإطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس إلا بطريق المجاز ، ثم اسناد الخلق والصنع وأمثالهمـا إلى الله تعالى على زعمهم أيضـاً مجازي من قبيل إسناد الفعل إلى سببه »(٤٥) .

أما ابن رشد فإنه يعتبر « قولهم بأن جسم الفلك يصدر من إمكان المعلوم الأول وتعقله لهذا الإمكان » أقاويل من ابن سينا وسواه غير صادقة وليست جارية

---

(٤٤) المصدر : ص ١٣٣ . عن تهافت الفلاسفة : ص ٩٦ .

(٤٥) تهافت الفلاسفة : للطوسي . ص ١٥١ .

على أصول الفلاسفة[٤٦] .

ولكن بالرغم من ذلك ترى ابن رشد يدافع عن قول الفلاسفة في مسألة الإرادة ويقول : لأنه لا في اللغة ولا في الشاهد ما يدل على قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة ، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وليس كذلك فعل الفاعل بإرادة ، فكان الفاعل الحقيقي هو الذي بالطبع والفاعل المجاز هو الفاعل بالإرادة ، ويضيف ابن رشد : « إن الفلاسفة لا يقولون أن الله ليس مريداً بإطلاق ، بل ليس مريداً بالإرادة الإنسانية »[٤٧] .

اعتراضنا على المبدأ الثالث :

وهناك اعتراضات عديدة على هذا المبدأ (التعقل هو سبب الخلق) نذكرها بإيجاز :

أ ـ من قال لكم أن تعقل الله هو خلقه ؟ هل ثبت لكم ببرهان أم ذلك نوع من التخرص ؟ أم هل شهدتم خلق الله للسماوات والأرض ، أم أشهدكم الله خلق أنفسكم ؟

إن أكبر ضلالة للبشر تتمثل في دعوى العلم فيما يعلم أنه لا يملك قدرة إدراكه ، كمن يدَّعي رؤية ما وراء الحجاب وهو يعلم قبل غيره أن شرط الرؤية انعدام الحجاب ولكنه يكابر ويدَّعي أنه يرىٰ . أوَ ليس يعيش في ضلال بعيد ويقول القرآن الحكيم :

﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾ (لقمان / ٢٠) .

ب ـ حتىٰ بالقياس إلىٰ الإنسان فإن مجرد تعقل الشيء لا يبرر خروجه من

---

(٤٦) دراسات : ص ١٤١ . نقلاً عن تهافت التهافت : ص ١٥٢ .

(٤٧) المصدر : ص ١٣٦ ، عن تهافت التهافت ، ص ١٥٧ .

إطار العدم إلى حد الوجود .

ج ـ وأساساً ماذا يعني التعقل ؟ هل يعني العلم بالشيء ؟ والعلم لا يبرر الخلق ، لأن العلم قد يسبق الوجود كعلمك مثلاً بطلوع الشمس غداً ، فلو كان العلم خلقاً إذاً لوجب تحقق طلوع الشمس الآن وليس غداً ، ونتساءل هل يعلم الله المستقبل البعيد أم لا ؟ أن قالوا : نعم ، قلنا : كيف لا ينخلق المستقبل بمجرد العلم به ، وعلم الله خلقه ، وان قالوا : كلا ، قلنا : إذاً أي إله هذا الذي لا يعلم ماذا يخلق وكيف يخلق ، وكل شواهد الكون دالّة على أن الله قد خلق الخلق بالحق ، ووضع كل شيء موضعه .

يقول القرآن : ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾
(الملك / ١٤) .

ويقول : ﴿ وهو الذي خلق السمٰوات والأرض بالحق ﴾
(الأنعام / ٧٣) .

د ـ ويقولون أن التعقل هو سبب الخلق ، فنقول أوَ ليس السبب يسبق المسبب والعلّة تسبق المعلول ؟ .

إذا كان الله ولم يكن معه شيء في لحظة ما ، ونتساءل كيف حدث التغيير والتحول في ذات الله ؟ أوَ ليس التغير من صفات المخلوقين ؟

إنك ترى أن نظرية الفيض فرّت من المطر إلى الميزاب ، ووقعت في ذات الإشكالية التي هربت منها ، وبصورة أشد ، لأنها حاولت أن تتهرب من تغير الله فوقعت في ذات المحذور ولكن بعد أن أضافت اليه أخطاءً جديدة مثل الكفر بعلم الله وبإرادته ، وباختياره في الخلق و . . و . .

هـ ـ سوف يأتي الحديث عن أن شواهد الخلق تهدينا إلى أن خالق السماوات والأرض ومدبرهما واسع الرحمة ، واسع القدرة ، عليم حكيم ، ونظرية الفيض تتنافىٰ مع قدرة الله ورحمته وعلمه وحكمته ، لأنها تنفي قدرة الله

على الخلق الجديد والله سبحانه يقول :

﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ (ق / ١٥) .

والنظرية تنفي علمه وحكمته ، لأنها تعتبر العلم خلقاً ، ولا يتعلق إذاً لا بالموجود لأنه إذا علم الله شيئاً فقد أوجده فما لا يعلمه لا يوجد ، وما لا يوجد لا يعلمه .

وكما أن قدرة الله في أنه يخلق ما شاء كيف شاء ، متىٰ شاء ، وهذا مخالف لنظرية الفيض بقدر ما هو موافق لآيات الله في الكون .

رابعاً ـ الجسم لا يصدر عن جسم ويصدر عن غير الجسم :

وهذا المبدأ غامض ربما أكثر من سائر مبادىء النظرية الغامضة هي بدورها .

فماذا يعني الصدور ؟ فإن كان يعني خروج شيء عن شيء كما الشعاع عن الشمس ؟ والطفل عن الرحم ، فإن عكس هذا المبدأ هو الصحيح ، أي لا يصدر جسم إلا عن جسم ولا يصدر عن غير الجسم . . لأن الخارج هو جزء من الخارج عنه ، انفصل عنه تحت ضغط ظروف خارجية وعوامل داخلية .

وإن كان الصدور يعني الخلق فهذا مبدأ صحيح إذ لا يمكن أن يكونَ خالق الشيء مثله ، لشهادة كل مخلوق أنه غير الخالق ، وإن الذي تشهده في المخلوقين من الضعف والعجز والمحدودية دليل على حاجتهم إلى خالق قوي مقتدر لا محدود ، وبالتالي نعرف أن صفات الخالق غير صفات المخلوقين .

ولكن كلمة الصدور لا تعطي معنى الخلق وتلقي ظلالاً خاطئة على مسألة الخلق الدقيقة .

وكأن هذا المبدأ يريد أن يحل الإشكالية السادسة التي كانت مطروحة منذ

ارسطو على بساط الجدل الفلسفي وتتمثل في السؤال عن العلاقة بين المادي واللامادي .

خامساً ـ أزلية الهيولى والحركة والزمان ودوام الفعل من العلّة التامّة :

وهذا المبدأ يعتبر أهم ركيزة لنظرية الفيض التي تتجمع فيها نظريات ارسطو وأفلاطون لتلتقي مع نظرية أفلوطين ، وترضي أيضاً المتكلمين .

ومعنىٰ هذا المبدأ هو أن مادة العالم الهيولى قديمة من حيث الزمان ، وإن كانت حادثة ، إسماً واعتباراً ، وهي تتسم بحركة دائمة أزلية تتشكل منها عناصر أشكال هذا الكون وحيثياته وعلاقاته وقوانينه وطبائعه .

ولأن حركة المادة قدية فإن الزمان وهو تعاقب الحركة قديم هو الآخر .

ولأن المادة فعل الله أو حسب رأيهم صادر عن الله فإن فعل العلة التامة قديم لأن العلّة التامّة لا يتأخر عنها معلولها ، فإذا اكتملت عوامل احراق النار فإن الإحتراق وهو معلول تلك العوامل التي نفترض أنها علّة تامة ، أي لا شرط آخر سواها للإحتراق ، أقول إن المعلول لا يتأخر ، أي الإحتراق لن يتأخر عن عوامل الإحتراق .

وهذا المبدأ أيضاً جوهر الفرق بين المتكلمين والمليين وبين الفلاسفة ، وإذا تعمقنا قليلاً فإننا نجد أن القول بقدم المادة ، بأي صيغة تبلور هذا القول ، هو التفاف على الأديان ، فإن حاجة المادة القديمة إلى الخالق تتحول إلى حاجة رمزية يمكن الاستغناء عنها بسهولة ، وسوف يتبين لك فيما يلي من البحوث هذه الحقيقة .

مفارقات نظرية قدم المادة :

لأن هذه النظرية تعتبر أهم نقطة خلاف أثارت الجدل في تاريخ الفكر ، ولأنها ركيزة نظرية الفيض ، وأيضاً لأنها الفجوة التي تسربت منها أفكار الإلحاد

في الأديان الإلهية ، فقد رأينا التحدث عنها بتفصيل مبتدئين ذلك بالحديث عن مفارقاتها ، أو بتعبير آخر ، تاريخها وعلاقة سائر الأفكار الفلسفية بها ، انطلاقاً من مبدأ معروف ، هـو : أن الأفكار البشـرية مـا هي إلا تراكمـات النظريـات المتداخلة التي تتفاعل مع بعضها وتتوحد وتظهر بمظاهر جديدة . وفهم آخرها بصورة أوضح يعتمد على فهم نقطة البداية وكيف تـطورت ، وكثيراً مـا يفاجـأ الناقد الذي ينظر في النظرية الفلسفية لأول مرة بـأنها مجـة وبعيدة عن الـذوق والفطرة ، وكيف تورط هذا الفيلسوف الشهير مثلاً بتبني مثل هذه النظرية ، إلا أنه حين يراجع تاريخ النظرية وتطوراتها والمأزق الذي عاشه الفكر مع النظريات السابقة يهون عليه الأمر .

مفارقات النظرية :

المأزق الفكري الذي عاشه الفلاسفة مع الإشكاليات الآنفـة الذكـر هي وراء ابتداع هذه النظرية . فلا يزال السؤال حائراً لديهم .

ما هي العلاقة بين القديم والحادث ؟ وأساسـاً كيف خرج الجسم من لا جسم ؟ والمادة من لا مادة ، وما هو محرك هذا الكون الغريب ؟ وإذا كان الله هو الخالق فكيف خلق ؟ ومن أي مادة صنع هذه الأفلاك ؟ وإذا تم خلقه من لا شيء أو لا من شيء فمتى ؟ ولماذا تأخر خلقه ؟

وكانت وراء الحيرة هذه عوامل فكرية ونفسية .

أ ـ العوامل الفكرية :

وأهم العوامل الفكرية :

أولاً : أنهم جحـدوا برسـالات الله الهاديـة إلى الإرشـاد ، وأغلقـوا عن أنفسهم أوسع أبواب العلم .

ثـانياً : أنهم حـاولوا اقتحـام المجاهيـل العلمية بـوسـائـل بـدائيـة مثـل

محاولاتهم اليائسة لتفسير حركة الأفلاك التي انتهت بهم إلى آراء سخيفة غاية السخافة ، وكذلك آراؤهم في طبيعة الإنسان وما أشبه . إن المستوىٰ العلمي هو أرضية النظريات الفلسفية ، وحين كان مستوى العلم هابطاً تدنت بقدره النظريات الفلسفية .

ثالثاً : إن قدرة البشر العلمية محدودة بعالم المخلوقين ، والفلاسفة لم يعترفوا بهذه الحقيقة الواضحة ، فأقحموا أنفسهم في مقام الألوهية ، فضلوا ضلالاً بعيداً .

ب ـ العوامل النفسية :

ومن أبرز العوامل النفسية :

١ ـ محاولة التوفيق بين الاندفاع الديني الطاهر وضغط الطغيان المادي القاهر للتخفيف من الاندفاع الديني ، واحتواء إرهاب الطغاة[٤٨] .

٢ ـ محاولة التهرب من الواجبات الدينية وتحمل مسؤوليات اجتماعية ، إذ إن الإيمان برب قادر قاهر فوق عباده ، يفرض عليهم واجبات ثقيلة ، أما

---

(٤٨) يدلنا على هذه الحقيقة الشواهد التالية :

الأول : إن محتوىٰ الفلسفة أساساً : محتوىٰ انهزامي ليس أمام مشاكل العلم فقط بل وأيضاً أمام مشكلات الحياة فمنهجهم التوفيق وتبرير الشر والخنوع للمفسدين .

الثاني : أن الفلاسفة كانوا على الأغلب في خدمة الطغاة بعكس علماء الأديان والعلماء عموماً .

الثالث : إن أهم النظريات الفلسفية جاءت في مرحلة من مراحل الصراع خفت جذوة المتدينين واستراحوا إلى الخفض والدعة . وجاءت الفلسفة لتبرير واقعهم وإعطائهم راحة الضمير بعد تقصيرهم عن مقاومة الظلم والدفاع عن المبادىء . وأبرز شواهد هذه الحقيقة ، فلسفة التثليث التي كرسها أمبراطور الروم قسطنطين عام ٣٢٥ م ، وأفكار التصوف التي كرستها أنظمة الإرهاب في العالم الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري .

الاعتراف بإله لا يحل ولا يربط ولا يقدر عل إعادة الخلق بعد فنائه لا يكلفهم شيئاً كثيراً(٤٩) .

٣ ـ الغرور العلمي الذي يبرز في عدم اعترافهم أبداً بالعجز العلمي ، وإدعاؤهم الدائم بأنهم قد بلغوا قمة العلم ، وربما كان هذا الغرور سداً مانعاً أمام البشرية للبحث العلمي الصادق ، وربنا الحكيم يقول :

﴿ قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾
(الاسراء / ٨٥) .

﴿ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كلُّ أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ (الاسراء / ٣٦) .

التطور التاريخي للنظرية :

حين عجزت النظرية المادية عن تقديم تفسير واقعي للخلق والنظام لمخالفتها التامة مع فطرة البشر وعقله ، جاء أفلاطون وقدم نظرية الصنع القائمة على أساس الثنائية والزعم بأن المادة كانت قديمة والله القديم صنع منها العالم ، وتتصل بها نظرية « المثل » التي يعتقد أفلاطون على أساسها بوجود عالمين : عالم المادة وعالم اللامادة كما هو معروف عنه .

وواجهت هذه النظرية انتقاداً لاذعاً عند أرسطو حيث قطع الصلة بين المادة القديمة والله القديم ، وزعم بأن المادة ذات تحرك ذاتي وإن هدف

(٤٩) إن من يتدبر في آيات القرآن الكريم يجد أن الصراع بين رسالات الله والكفار لم يكن حول الاعتراف بالله بصفة عامة ، بل حول الإيمان بصفاته وأسمائه وأنه واحد أحد بلا شريك ، وأنه رب وأنه هو الذي يهيمن بتدبيره الحكيم على عرش الموجودات ويفرض مشيئته على ظواهر الطبيعة وأنه بالتالي يجب أن يطاع من خلال طاعة رسله وأوليائه وأنه يثيب ويعاقب في دار الجزاء بعد الموت . وهذه المفردات كلها هي موضع خلاف بين الفلسفة والدين مما يعني أن الفلسفة كانت تحدياً للدين الذي يفرض مسؤولياته .

تحركها الوصول إلى المستوى الألوهي لأنها تعشق الله . وتساءل أرسطو كيف يؤثر اللامادي المطلق الثابت الكامل غير المتحرك « وهو عنده الله » في المادي المتكثر المتحرك الناقص ؟!

وهكذا افترض أرسطو قدم العالم بمادته وصورته وزمانه وحركته ، وأن الله والمادة وجودان مختلفان قديمان لا يحتاج أحدهما إلى الآخر ولكن المادة تعشق الله فقط ، وإذا طرحت السؤال التالي على أرسطو : كيف تعشق المادة ربها ؟ هل فيها نفس وعقل وحياة ؟ لا يتردد أرسطو عن الإجابة بـ « نعم » ، وعن شكل الحركة يقول : إنها دورية ، وعن الأفلاك يقول : أنها ذات عقول ونفوس تفسر المعاني والأفكار الكلية .

وهكذا تحول الله عند أرسطو إلى ملك لا يحكم أو حتى إلى رمز وهذا في الواقع انعكاس عن رؤية أرسطو تجاه العلم والفلسفة والدين والقيم ، أنها مجرد نصائح خلقية لا يجوز أن تتدخل في عالم الحكم والسلطة لأنها أمور مادية .

وجاءت الرواقية من أنصار أفلاطون ليقاوموا اتجاه أرسطو الذي جعل وجود الله رمزياً ، فجعلوا وجود الأشياء ظلياً وقالوا : كل شيء هو الله .

وجاءت مدرسة الاسكندرية وقدمت نظرية الفيض التي أدخلها أبو نصر الفارابي فيما بين المسلمين ، وهي مزيجة من النظريات السابقة(٥٠) .

ومن مدرسة الاسكندرية وعلى يد (أتانا ميثوس) انتقلت هذه النظرية إلى

---

(٥٠) لا بأس بذكر موجز عن نظرية أفلوطين في الخلق ، بالرغم من أن أفلوطين (التلميذ الناطق باسم امونيوس ساكاس) الذي توفي عام ٢٧٠ كان يعتقد بوحدة الوجود وأن جميع الموجودات فيوضات من المصدر الأول إلا أنه كان يزعم أيضاً بالأقانيم الثلاثة بتفصيل موجزه ما يلي :
أن المصدر الأول باعتباره كامل ولا يتصف بالبخل فهو فياض أزلاً وأبداً فهو أب الموجودات ومصدرها يلد كما النور من الشمس والرشح من الكأس الطافحة وأول ما يولد منه أي ابنه المباشر والصادر الأول هو الأقرب إلى درجات الكمال اليه وهو العقل

الديانة المسيحية بعد أن لبست ثوباً قشيباً مصنوعاً من تعابير الرسالات الإلهية دون أي تغيير جوهري فيها(٥١) .

والعقل بدوره مصدر والذي تصدر منه هي النفس التي هي إلى جنب العقل كالقمر بالنسبة إلى الشمس . وهكذا يرىٰ أفلوطين ثلاثية المصادر الأحدية (الله) العقل (الصادر الأول) النفس (الصادر الثاني) وهي الأقانيم الثلاث .

ويرىٰ أفلوطين بأن النفس الإنسانية (أو الروح) تهبط من عالم الملكوت إلى عالم الناسوت (المادة) وذلك في قوس النزول ، ولكنها تعود في قوس الصعود وعبر التزكية والتهذيب إلى الله (بتلخيص من كتاب سير حكمت دراوربا للفروغي ص ٨٦ - ٩٠) .

(٥١) جاء في كتاب تاريخ جامع اديان(باللغة الفارسية) تأليف جان ناس وترجمة علي أصغر حكمت، ص : ٤٢٤ « اختلف أحد القساوسة والآباء المسيحيين في الاسكندرية باسم أريوس مع أسقف المدينة حول مسألة أزلية أو مخلوقية عيسى (عليه السلام)، وكان أريوس يعتقد أن عيسى المسيح بالرغم من أنه كلمة الحق إلا أنه مخلوق وهو كمثل سائر موجودات عالم الخلق حادث وجاء من العدم إلى الوجود ، وعنصره غير عنصر الرب ، وقال أن لـ « الابن » بخلاف « الأب » بداية بينما « الأب » يعني الله تعالى أزلي لا بداية له » .

وتحول الخلاف إلى أن عزل أريوس أسقف المدينة إلا أن هذا الجدل بقي على قوته وانتقل الى خارج حدود الاسكندرية وأصبح مورد البحث والمناقشة في كل كنائس المشرق .

وحيث بلغ هذا الجدل حدّه اضطر قسطنطين في عام ٣٢١ م إلى وضع نهاية لهذا الجدل ، وشكل مجلس شورى من ممثلي كنائس كل المناطق . وفي صيف عام ٣٢٥ اجتمع حوالى ثلاثمائة شخص كانوا في الأغلب من أساقفة بلاد الشرق وذلك في مدينة (نيقة Nicqe) قرب القسطنطينية على ساحل البوسفور . وبعد جدل عظيم وقّعوا على وثيقة اعتقادية شهيرة في عالم المسيحية وتسمىٰ « بوثيقة نيقة الاعتقادية » ونصها ما يلي :

« نحن نؤمن باله واحد « اب » قادر مطلق خالق لكل الأشياء التي ترىٰ ولا ترى ، وبإله واحد عيسى المسيح ابن الله الذي خرج من الله الابن الوحيد والمولود منه الذي هو من ذات الله إله من إله النور من النور ، إله حقيقي من إله حقيقي . . »

والجدير بالذكر أن ضغط الامبراطور وحماس اسقف الاسكندرية (آثانا سئوس) كانا وراء توقيع الوثيقة ويبدو ظاهراً مدىٰ تأثير أفكار الأفلاطونية الجديدة فيها .

إن الاعتقاد بقدم (عيسى) باعتباره الوجود الأعلىٰ بعد وجود الله ، مستوحىٰ من فكرة أزلية المادة .

وربنا في القرآن المجيد يؤكد على تسرب أفكار مشركة إلى ثقافة أهل الكتاب حيث يقول :

﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل﴾ (المائدة/ ٧٧) .

﴿وقالت اليهود عزيز إبن الله وقالت النصارىٰ المسيح إبن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنىٰ يؤفكون﴾ (التوبة/ ٣٠)[٥٢] .

ازلية المادة عند بعض الفلاسفة المتأخرين :

وبالرغم من تغييرات بسيطة دخلت في نظرية الفيض ، وبالذات في حقل ازلية المادة الا انها بجوهرها مقبولة عند كثير من الفلاسفة المتأخرين ، من مثال (السيد مير داماد) ، و (الملا السبزواري) ، و (الفيلسوف الشيرازي)[٥٣] .

---

(٥٢) جاء في تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ـ ره ـ عند تفسير هذه الآية الكريمة (ج١٠ ص ٢٤٤) « أن تسرب العقائد الوثنية في دين النصارىٰ ومثلهم اليهود من الحقائق التي كشف عنها القرآن الكريم في هذه الآية **﴿يضاهئون قول الذين كفروا من قبل﴾** وقد اعتنى جمع من محققي هذا العصر بتطبيق ما تضمنته كتب القوم اعني العهدين العتيق والجديد على ما حصل من مذاهب البوذيين والبراهمائيين فوجدوا معارف العهدين منطبقة على ذلك » .

اقول والأهم من ذلك أفكار الفلاسفة اليونان التي كانت منتشرة في أوساطهم للتفصيل راجع الميزان ج٣ ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦ .

(٥٣) ننقل فيما يلي ترجمة فقرات من كتاب ميزان المطالب تنقل نظريات هذه الطائفة المتأخرة من الفلاسفة المسلمين .

« يقول جمهور الحكماء (الفلاسفة) أن ما سوىٰ الله قديم زماناً ولكنه حادث حدوثاً

أما التغييرات البسيطة فأهمها أمران :

١ ـ قالوا : ان الحركة أزلية . وهي ذات الأشياء أو بتعبير آخر ، الحركة في جوهر الاشياء ، وسميت عندهم بالحركة الجوهرية والخلق المجدد .

وهذا الرأي قرَّب النظرية من الآراء (الديالكتيكية) بعد ان كانت قريبة من النظرية الميكانيكية عند المتقدمين .

٢ ـ إن قدم الاشياء يعني قدم فيض الله وجوده بخلقه للاشياء ، فليس من الصحيح أن نقول : كان الله ولا شيء معه ، إذ أن الله سبحانه وتعالىٰ لم يكن الا جواداً ، فحيث كان ، كانت الاشياء المخلوقة له(٥٤) .

ذاتياً أي مسبوق بالعدم المجامع (كذا) وليسية ذاتية والتي هي معنى الامكان وبتعبير آخر لا يقتضي لا الوجود ولا العدم وهذا من لوازم ماهية الاشياء من حيث هي .

ولكن ميرداماد يرى ـ بالإضافة إلى ذلك ـ حدوثاً دهرياً للعالم ويفسر السبزواري هذا المصطلح ان عالم الملك مسبوق بوجود عالم الملكوت وما يعتبر وعاء لعالم الملكوت تسمية بالدهر ، وما يعتبر وعاء لعالم الحق تعالىٰ وأسمائه وصفاته نسميه بالسرمد ، ولأنه في مقام وجود عالم الملكوت لا وجود لعالم الملك ، فانه يعني ان عالم الملك معدوم بالنسبة إلى الوجود الدهري ، إذاً عالم الملك مسبوق بعدم دهري وهذا معنى حدوثه الدهري .

اما الملا السبزواري فانه يرىٰ الحدوث الاسمىٰ للاشياء يعني (يعتقدانه) كان الله في مرتبة الأحدية ولم يكن معه شيء لا أسم ولا رسم ولا صفة ولا تعين فلا المفاهيم ولا الماهيات وكلها ينتزع من حدود الوجود المنبسط فكلها مسبوق بالعدم في مرتبة الاحدية .

وقال ـ في عالم الطبع فلكية وعنصرية ـ بالحدوث الزماني مثل صدر المتألهين انطلاقاً من نظرية الحركة الجوهرية بحيث لا يلزم الإمساك عن الجود فجوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد في كل حين (ميزان المطالب ج٢ ص١١) .

(٥٤) ويقول : اعلم ان جماعة من المتكايسين (كذا) الخائضين فيما لا يغنيهم زعموا ان اله العالم كان في ازل الأزل ممسكاً عن جوده وانعامه ، واقفاً عن فيضه واحسانه ، ثم سنح له ان يفعل فشرع في الفعل والتكوين والتقويم فخلق هذا الخلق العظيم . . وهذا الرأي

وحيث كانت الاشياء دائمة الصدور عن مبدئها القديم ، وحيث ان الاشياء ليست الا حركة دائمة وخلقاً متجدداً ، وحيث ان المحرك هو الله ، فان الاشياء ليست سوىٰ الله ، وان تكثرها وتطورها ليس سوىٰ تجليات لذات الله . وهنا تصل نظرية الفيض إلى نهايتها الطبيعية التي هي احادية الاشياء في دار التحقق ، أي الله ولا شيء معه !![55] أو المادة ولا شيء معها . يقول ملا صدرا : « إن جميع الموجودات عند أهل التحقيق (في نظره) والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي ، وتجليات الوجود القيومي الإلهي ، وحيث سطع نور الحق أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من ان الماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً .

بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء أو ظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي . . . » .

ويضيف قائلاً : « كون الموجد والموجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين ، وليس في

أسخف الآراء ومن قبيح الأهواء فان صفات الحق تعالىٰ عين ذاته وكمالاته الفعلية التي هي مباديء أفعاله كالقدرة والعلم والإرادة والرحمة والجود كلها غير زائدة على ذاته تعالىٰ ، وكذا الغاية في فيضه والداعي له على ذلك ليس الا نفس علمه بالنظام الأكمل الذي هو عين ذاته .

والذي دعاهم إلى هذا الظن القبيح المستنكر ما توهموا ان حدوث العالم حسبما اتفق عليه أهل الشرائع الحقة من اليهود والنصارىٰ والمسلمين تبعاً لاجماع الأنبياء (عليهم السلام) يستدعي ذلك ولا يستصح الا بنسبة الامساك عن الجود وتعطيل الفيض إلى الله المعبود . (أسرار الآيات ص ٧١) ثم ينفي ذلك وسوف نبحث في المتن مدى صحة هذا القول ان شاء الله .

(٥٥) سوف نتحدث بإذن الله عن خطأ هذه النظرية التي سميت بوحدة الوجود ونكتفي هنا بسرد تطورات نظرية الفيض .

دار الوجود غيره ديّار . وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته ، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته »[٥٦] . وشاعرهم يقول :

فالبحر بحر على ما كان من قدم إن الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبنك اشكال يشاكلها عمّن تشكل فيها فهي أشعار[٥٧]

دورة الفلسفة من الثنائية الىٰ الاحادية :

الرغبة الملحة عند الإنسان في الإحاطة علماً بالله القديم (مصدر الاشياء والمبديء الأول و . . و . .) ، قد تكون وراء سوق الفلسفة نحو النظرة الاحادية إلى العالم .

فحيث يأبى غرور الفلاسفة العلمي الاعتراف بالعجز عن الإحاطة علماً برب العالمين ، فهم يسعون نحو جعل هذا العالم المشهود هو الله ، بحقيقة أو بأُخرى حتى يقول قائلهم : « التوحيد إسقاط الاضافات » ، أو يقول : « كل ما يطلق عليه إسم الغير ، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق وإن كان من حيث التقيد ، والتعين مسمى بالغير »[٥٨] . أو يقول : « قدرته فيضه المقدس الاطلاقي ، وهو الوجود المطلق المنبسط على الاشياء »[٥٩] .

وحين يقولون إن وجود الله منبسط على الأشياء ، فهم قد لا يدركون أنّ ذلك هو تأليه للاشياء ، أي جعلها إلهاً ، ولكن بمرتبة دانية وربما ينكرون مثل هذه النتيجة التي تترتب على كلامهم ولكن ليس المهم التعبير ، بل المهم نوعية التفكير ، فإذا كانت الأشياء تولد ولادة من الله ، وإذا كانت هي مراتب وجوده

---

(٥٦) نقلاً عن كتابه الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة ص ١٨٤ .
(٥٧) ميزان المطالب ص٢١ ج١ .
(٥٨) ميزان المطالب ص٢٥ ج١ نقلاً عن العرفاء الشامخين والقيصري .
(٥٩) المصدر ص٢٨ نقلاً عن الملّا السبزواري .

سبحانه وتعالى ، صادرة عنه ، فهل معنى هذا ، يجوز ان تكون الهة ؟ وما هو الفرق الحقيقي إذا تجاوزنا الكلمات الغامضة بين هذا القول وبين أرباب النوع عند بعض الفلاسفة اليونان .

وأي فرق بين هاتين النظريتين :

أ ـ الاشياء هي الله في مراتب دانية (كما يقول القائلون بوحدة الوجود) .

ب ـ ليس هناك الا هذه المادة ، والحركة والنظام فيها من طبيعتها (كما يقول الملحدون) وسواء كانت طبيعة الأشياء هي الحركة والنظام أو كانت طبيعتها هو الله ذو النظام والحركة ، فان النتيجة واحدة .

يقول (د . حسام الألوسي) وهو يقرر هذه المسيرة الفلسفية :

« لقد وصل ارسطو بالثنائية إلى اوجها حتى أصبح وجود الله ضعيفاً واسمياً إلى حد كبير ، وجاءت الافلوطينية المحدثة لانقاذه ولصالح احادية لاهوتية غير كاملة عندما جعلت العالم والله شيئاً واحداً ، او ان هذا هو النتيجة اللازمة لقولهم بصدور العالم عن الله . وفشلت كما رأينا ، وكانت (الرواقية) تجنباً لثنائية ارسطو القاطعة ، قد ادخلت الله في العالم فزادت وجود الله ضعفاً ، لانه استحال عندها إلى صيغة ثانية لقوانين الاشياء نفسها وألهّت العالم دون مبرر »[٦٠] .

ويضيف قائلاً : « لقد رأينا ان افلوطين مؤسس نظرية الفيض اصلاً لا يجيز ان ينقسم الله إلى عاقل ومعقول ولذلك لا يقال عنده ان الله يعقل ذاته ، بالاضافة إلى انه لا يعقل شيئاً مما هو دونه وصدر عنه ، ثم يقول : أصبحت نهاية فكرتها (المثالية الثنائية) عن الله ، هي العودة إلى أول الطريق ، أعني

---

(٦٠) دراسات ص١٥٤ .

فكرة موجود أول (أزلي) فاقد لكل ادراك ، وتنتج عنه الاشياء بشكل طبيعي أي ضروريّاً ، فلو ابدلنا كلمة الله عند هؤلاء بكلمة المادة بمفهومها الذي اشرت إليه قبل قليل لما كان من فرق فهي ـ بشكلها في المادية الساذجة أو الميكانيكية ـ ذات وجود أول (أزلي) تتحرك وتتفرق وينتج عنها سائر الاشياء .

وهي عند الثنائيين والفيضيين ذات وجود أول (أزلي زماناً) وهي ساكنة بالطبع وسالبة وليس فيها أي تنوع (واحدة ووحدة كاملة لان كل تنوع يأتيها من اللامادي) وهي لا تحس ولا تعي ولا تدرك شيئاً »[٦١] .

ثم يقول : « تأكيد الفيضيين (القائلين بنظرية الفيض) على قدم المادة والزمان والحركة هو في الواقع استمرار للخط الطبْيعي اليوناني ولصالح فرض مادية العالم على حساب الفروض الكلامية القائلة ببداية هذه الاشياء ، مع ملاحظة ازدواج المذهب الفيضي باحتوائه إلى جانب هذا الخط الطبيعي على فهم وتفسير هذا الخط لصالح المدرسة اللاهوتية في النهاية »[٦٢] .

والواقع إن أكثر الفلاسفة حاولوا التهرب عن الاعتراف بالله عالم قدير ، ولذلك تجدهم غلفوا جوهر فكرتهم ببعض التعابير الايمانية الظاهرة . وإن عجزهم عن معرفة الله ، وعن كيفية خلقه للاشياء جعلهم يزعمون بانه داخل في الاشياء بملامسة ، وبالتالي لم يقدروا على مقاومة النتيجة الطبيعية لفلسفتهم وهي النظرة الاحادية .

مناقشة مبدأ الأزلية :

قبل ان ندخل صلب الموضوع يجدر بنا ان نعرف ان هناك أُسلوباً مشتركاً بين كثير من الفلاسفة للتهرب من الاعتراضات التي ترد على آرائهم ، هو جعل الآراء غامضة تنقل عبر الفاظ متشابهة ، فإذا اعترضت من هنا ، ادعوا انهم انما

(٦١) المصدر السابق ص١٥٥ .

(٦٢) المصدر السابق ص١٥٨ .

أرادوا معنى آخر ، وانك لم تفهم مقصودهم بالضبط ويعود هذا الغموض في الفلسفة إلى عاملين :

أولاً : عدم وضوح الفكرة لانها غير واقعية . فانك حين تريد وصف حيوان غير واقعي لم يخلقه الله تتحير كيف تصفه ، والسامع يحتار كيف يفهم وصفك ، وكذلك الفلسفة حين وصفت أفكاراً غير واقعية ، مثلاً حين يريدون إثبات أو حتى وصف هذه الحقيقة لك ، ان الله واحد في ثلاثة ، وثلاثة في واحد ، (نظرية افلوطين التي تسربت إلى الديانة المسيحية) يحتارون كيف يصفونها لك ، وانت بدورك لا تعرف كيف تستوعب وصفهم !

ثانياً : محاولة التوفيق بين أفكارهم الحقيقية وبين الآراء السائدة في مجتمعاتهم التي كانت في الأكثر دينية ، لذلك جاءت تعابيرهم تتحمل أكثر من معنى ، وقابلة للتفسير على أساس ديني وأيضاً على أساس فلسفي .

ونحن اذ نريد ان ننقد آراءهم ، لابد ان نتجاوز هذا الغموض ونرفض التأويل ونلزمهم بالنتائج المنطقية لآرائهم حتى ولو لم يعترفوا بها ونناقش تلك النتائج بوضوح تام ! .

ونبدأ الحديث ان شاء الله بمناقشة أصل مبدأ الأزلية ، الذي يعتبر جوهر نظرية الفيض ، ثم نناقش بإذن الله ، الاضافات التي حاول المتأخرون اصلاح النظرية بها ! .

معنى الأزلية الحادثة :

ماذا تعني الأزلية الحادثة ؟ وكيف يمكن تصوّر العالم حادثاً وهو قديم ؟ ولماذا يحتاج العالم القديم الذي لم يسبق وجوده العدم ، ولم يكن زمان يخلو عنه إلى خالق ؟

ان معرفتنا بالحاجة إلى الخالق ، هو تغيّر العالم الذي دلّنا على حدوثه ،

وحدوثه دلّنا على حاجته إلى محدث وهو الله ، اما إذا استطعنا ان نفسر تغيّره بصورة لا يحتاج إلى الحدوث ، أو فسرنا الحدوث بالقدم فلماذا الحاجة إلى إله محدث ؟!

وإذا استمرت فكرة الحدوث مع القدم ، فيأتي التساؤل مرة اخرى ، ما هي علاقة القديم بالحادث ؟

ونتساءل : هل القديم والحادث شيء واحد ، أم شيئان ؟

فإذا كان شيئاً واحداً فكيف كان نصفه قديماً ونصفه حادثاً ؟ وهل معنىٰ هذا إلّا التناقض ؟ او نعتقد ان القديم هو شيء متغير متطور فكيف إذاً كان قديماً ؟

وإذا قلنا بأن القديم والحادث شيئان ، فنتساءل : ما هي العلاقة بينهما ؟ هل هي علاقة الخالق والمخلوق ؟ فإذا كان الخالق ولم يكن المخلوق ، أو علاقة أخرى ، فما هي ؟

ونعود لنتساءل : لنفترض انكم تقولون :

كان المخلوق أزلاً ، وكان الخالق أزلاً ، فنتساءل : إذاً من قال لكم ان الأول مخلوق للثاني . ، إذاً دعنا نعترف بوجود العين من قديم ، ويبقىٰ التساؤل ما هي علاقتهما ببعضهما ؟

كلا ، العالم حادث ، ونعرف حدوثه لأن الزمان جزء من واقعه ، والزمان له بداية ونهاية ، لانه لا شيء سوى الحركة ، والحركة لا وجود لها من دون محرك .

ولا برهان لهم على ما يزعمون سوى جهلهم بكيفية إرادة الله ، لانهم حين لم يعرفوا كيف تجددت الإرادة عند الله ، قالوا : الفيض قديم ، وفسروا الإرادة بالولادة .

وفيما يأتي من حديث المشيئة ، سوف يتبين لك ـ بهدي الله ـ ان المشيئة حادثة في إرادة فاعلة وليست ولادة قسرية ![63] .

الفاعلية الاجبارية :

وفاعلية الله سبحانه وتعالىٰ سوف تبقىٰ ناقصة ، بل معدومة ، فأي فاعل هـذا الذي لا يقـدر على منع فعله ؟ وأي حمـد لمن يضطر إلى الفعـل ؟ وأي اختيار للشمس التي لابد ان تبث النور ؟ أو العين التي ينبجس منها الماء ؟

إن آيات الله في السموات والارض دليل على ان خالقهن فعّال لما يشاء حميد مجيد وان لـه الأسماء الحسنىٰ تبـارك وتعالى ، وان الفعـل الإضطراري يتنافىٰ مع صفات الله التي نهتدي إليها من خلال آياته في السماء والأرض .

انهم يقولون : يستحيل على الله ان يريد شيئاً في المستقبل إذا لم يكن قد ارادوه ، هم في الماضي .

وهل هذا هو وجداننـا حول خـالق السماوات والأرض جـاعل الـظلمات والنور ؟

وحتىٰ مع هذا الحل الفلسفي الساذج ، يبقىٰ الاشكال الذي ارادوا حله من خلال هذا الرأي على وضعه ، ذلك لان الاشكال كان يتلخص في التساؤل التالي :

كيف خـرج الحادث من القـديم ، أو ليس الخروج تغييـراً في القديم ، وكيف يتغير القديم ؟

وها نحن درنا حول المسألة وعادت الاشكالية علينا ، كيف ؟

أوَ ليس هؤلاء يقولون : ان العالم مخلوق منذ القدم ! دعنا نفترض جدلاً

---

(٦٣) سوف نبين هنالك ان شاء الله بعض اقوالهم واعتراضنا عليها .

صحة هذا الرأي ، ولكن هل ينتهي به الاشكال الأول . . وهو كيف تم الخلق ، إذا كان الخلق يسبب نوعاً من التغيير في الخالق ؟ فلا فرق ان يكون الخلق منذ الأزل ، أم كان بعدئذ ، فالتغيير حادث ، وان كان الخلق لا يسبب أي تغيير في ذات الخالق (كما هو الحق عندنا) فلماذا لا نقول انه حدث بعدئذ ، أي ليس منه القدم ؟

إن نظرية الفيض لا تقدم لنا حلاً لمشكلة الخلق وانه كيف تم ، هل بالولادة ، أم بالإرادة ، فان قالوا لا يمكن ان يكون بالارادة لان الإرادة حادثة ، وهي تسبب تغييراً في ذات الله سبحانه ، قلنا : كيف تسبب الإرادة تغييراً في ذاته والولادة لا تسبب ذلك ؟

ان يصدر العالم منذ الأزل من بطن الله « تعالىٰ ربنا عما يقول الجاهلون » لا يحدث أي تغيير فيه !

لقد سبق بيان نظرية الفيض عند مؤسسها الأول افلوطين في هامش الصفحات الماضية ، ورأينا كيف انه يعتقد ان خروج العالم من ذات الله يشبه خروج الشعاع من الشمس وترشح الماء من الكاس الطافحة .

وهذا لا يحدث عندهم أي تغيير ، اما إذا خَلَقَ الله الإرادة بقدرته المطلقة فهذا يسبب تغييراً .

تفسير الحوادث الواقعة :

ويقولون : إن حدوث العالم امر مسلّم ، ولكن أليس كل حادث بحاجة إلى علة ؟ وعلة حدوث العالم هل تجددت له العلية ، أم كانت منذ القديم ؟ فان زعمتم ان علية العلة حادثة ، كانت هي بدورها بحاجة إلى علة ، وهذا بالطبع يخرجها عن صفة العلّية الأولى ، أو قل عن صفة (القديم) وإذا قلتم : بل كانت قديمة ، فهل يعقل ان توجد العلة التامة من دون المعلول ؟ هل يعقل

ان تكون النار بدون حريق والشمس من دون اشراق ؟[٦٤] .

هكذا ـ وبهذا الدليل الذي اعتبروه أقوى أدلتهم ـ زعموا بأن حدوث العالم كان منذ القديم ، وظني انه تشابه عليهم القديم والحادث فزعموا قدم الحادث ، ناسين ان القديم بلا زمان ، والحادث جزؤه الزمان وصفتا القدم والحدوث متناقضتان .

أولاً : ما هو قولكم في الحوادث اليومية الواقعة ؟ فهل لها علل تامة ، منذ القديم ، أم لا ؟[٦٥] .

ثانياً : ان مبدأ تناقض الطاقة في علم الفيزياء الذي يبدو عندهم من المسلمات العلمية ، دليل على ان العالم لو كان قديماً لانتهى منذ زمن بعيد .

وعموماً : نحن نعلم بوجود اجل لكل شيء ، أي مقدار من العمر ، سواء كان يوماً أو مليار عام .

وحيث انه ذو عمر محدود فله بداية معينة ، لانه لو افترضنا انه كان من قديم القديم ، لكان عمره قد انتهى منذ زمان أيضاً .

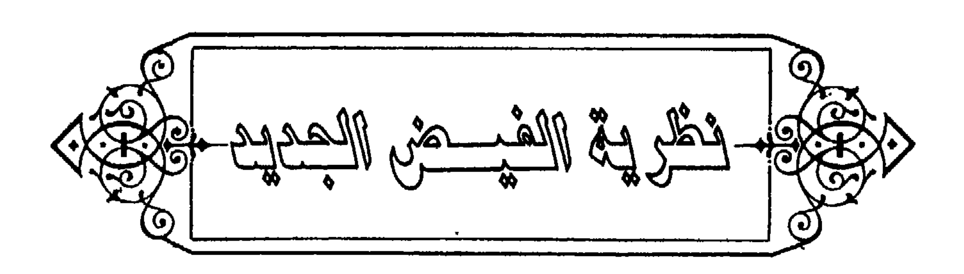
ثالثاً : الزيادة دليل امكانية النقص ، وامكانية النقص في العالم دليل على انه ليس بقديم ، لان القديم يستحيل فيه الزيادة والنقص .

---

(٦٤) تفصيل هذا الدليل تقرأه في تهافت الفلاسفة للطوسي ص٨١ فما بعد .

(٦٥) سوف نتحدث ان شاء الله عن عدم صحة كلامهم في تعليل الحوادث سواءً قالوا بالحركة السرمدية للأفلاك أو الحركة الجوهرية لها .

البحث الثاني عن :



تمهيد

قبل أن نناقش نظرية الفيض عند (مّلا صدرا) القائل بالحركة الجوهرية ، يجدر بنا أن نتناول الجدل القديم حول علاقة القديم بالحادث ، وانه لماذا تأخرت الحوادث الواقعة ، مثلاً : لماذا تأخرت ولادتي الىٰ عام ١٣٦٤ هجرية ؟ هذا فيما لو افترضنا جدلاً بأن العالم قديم كما هو رأي الفلاسفة .

وقد اعتبر نقاد الفلسفة هذا التساؤل ثغرة واسعة في جدار الفلسفة ، فقال الشهرستاني : « عندهم بعض الموجودات قديم بالزمان حادث بالذات كالعقول ، وبعضها حادث بالمعنيين كالموجودات السفلية ، وسؤال الشهرستاني : أَوُجِدَت دفعة واحدة أم على ترتيب؟ فان كان الأول بطل الترتيب ، وإن حصلت علىٰ ترتيب شيئاً بعد شيء ، فأنىٰ تحقق سبق ذاتي وتأخر ذاتي بين المعلول الأول والمعلول الأخير ، أيّ حصل سبق وتأخر زمانيان ، ثم ما نسبة ما له الزمان كالنفوس الإنسانية الىٰ ما ليس له زمان كالعقل الأول؟ فان كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت في ازمنة غير متناهية ، كان غير المتناهي محصوراً بين بداية ونهاية وذلك محال ، وإن كانت متناهية بطل قولهم ان الحديث لا يتناهى »[٦٦] .

---

(٦٦) دراسات ص ١٤٦ عن الشهرستاني في نهاية ص ٤٤ .

ويقـول الطوسي : « انهم وإن قـالـوا بقـدم العـالم فقـد سلّمـوا ان فيـه حوادث » ثم يضيف قائلاً :

« إنّ لها مؤثر بالضرورة ، فمؤثرها إما أن يكون قديماً أو حادثاً إلى آخر ما ذكـرتم من المقـدمـات ، فيلزم أن تكـون الحـوادث قـديمـة ولا يقـول بهـا عاقل »(٦٧) .

ثم يبين بعض ردودهم التي سـوف نتحدث عنهـا ويقـول : « إن القـول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادةُ قديمة كلام متناقض ، لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث ، إذ المراد بالقديم مـا لا يكون مسبـوقاً بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقاً به ، فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحوادث ، وإذا كان مقارناً مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها ، بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل »(٦٨) .

وبالرغم من أن هذه الإنتقادات قد تكون مخدوشة ، إلا أنها ـ بوجه عام ـ في مستوىٰ أدلة المؤيدين !

نناقش في البحوث القادمة إن شاء الله هذه النظرية بإسهاب أكثر .

(٦٧) تهافت الفلاسفة للطوسي ص٨٢ .
(٦٨) المصدر ص ٨٤ .

لماذا حدثت الأشياء ؟

والآن ينبغي أن نناقش نظرية الفيض الجديدة ، والتي تبناها صدر المتألهين مّلا صدرا وجرىٰ عليها إتباعه ، والتي تقوم على الُأسس التالية :

١ ـ ان إرادة الله هي علمه بالنظام الأتم وبالمصلحة التامة . وان هذه الإرادة ذاتية ، وبالتالي قديمة .

٢ ـ يستحيل أن يؤثر في إرادة الله شيء من مخلوقاته ، لأنه الأعلى ، حتىٰ مصلحة المخلوق لا تكون سبباً في إرادة الله .

٣ ـ جود الله (سبحانه وتعالى) وفيضه وكمال رحمته ، يأبىٰ أن يكون الله موجوداً من دون مخلوق يجود عليه ، وبالتالي لم يكن الله وحده ومن دون مخلوق ابداً ، بل كان وكانت معه مخلوقاته منذ الأزل .

٤ ـ لأن أيّ شيء لا يمكن أن يوجد إلّا بعد أن يصبح واجباً ، أو بتعبير آخر ، إلّا بعد أن تقتضي وجوده علة تامة ولأن علم الله بالأشياء الذي هو عين ارادته قديم ، وهو علة حدوث الأشياء ، إذاً فخلق الأشياء واجب ولم يكن للرب إلّا خلقها .

لا يقولن أحد : إذاً فالله كان مضطراً إلى خلق الأشياء ، كما الشمس مضطرة لبثّ الشعاع ، لاننا سنقول : يكفي في اختيار الله انه سبحانه مريد وان

وجوب الأشياء بارادته ، والوجوب بالإرادة لا ينافي الإرادة(٦٩) .

دراسة نقدية لنظرية الفيض الجديدة

ولكي نفهم بعمق نظرية الفيض الجديدة ، علينا أن نلقي نظرة عابرة على السياق التاريخي الذي أفرزها ، ذلك لأن النظرية لا تولد من فراغ ، بل تـأتي نفياً أو تكاملاً لنظريات سابقة .

وبالرغم من أن نظرية الفيض الجديدة لا تختلف في جوهرها عن نظرية الفـارابي والتي استوحـاها ـ بـدوره ـ من افلوطين كمـا سـوف يتبين من خـلال أحاديثنا التي نوضح بها إن شاء الله نظرية الفيض الجديدة .

بالرغم من ذلك فإن هذه النظرية حاولت الالتفاف حول نصوص الشريعة التي أصبحت من مسلمات السياق التاريخي الذي برزت فيه ، كما حاولت امها عند الفارابي أن تلتف حول مسلمات عصرها ، وهذا هو مقـدار الخلاف بينهـا وبين النظرية عند الفارابي .

كما إن مقدار الخلاف بين الفارابي ومصـدر إلهامـه أفلوطين يقاس فقط بالمسلمات الدينية التي حاول كل منهما الإلتفاف حولها .

دعنـا إذاً ، نستعرض آراء المتكلمين والفـلاسفة الـذين كان مّـلا صدرا يطرح نظريته كنفي أو تكامل لها .

وهذه الآراء يستعرضها هو ، في بـداية طـرحه للنـظرية نقـلاً عن محقق مقاصد الإشارات فيقول :(٧٠)

---

(٦٩) نقلنا هذه الأفكار من كتابـه (الأسفار) الـطبعة الثـالثة لعـام ١٩٨١ دار إحياء التـراث العربي بيروت ج ٨ ص ٣٢٥ ـ ٣٣٤ .
وإذا كان البند الأخير غامضاً فلأن الفكرة ذاتها غامضة .

(٧٠) سوف نكتب باذن الله بعض الشروح التوضيحية ونضعها بين قوسين .

« ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلاث فرق » .

١ ـ فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت (أي وقت حدوث العالم) بالحدوث (بمعنىٰ أن حدوث العالم قد تحقق في وقت خاص فرضته على سبيل الأولوية ، علة معينة خارج إطار فاعل الكون وخالقه وهو الله) .

(والذين قالوا بهذا القول) هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم ، وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب .

(فلم يكن السبب الذي فرض هذا الوقت ، يقتضي أكثر من حسن هذا الوقت واولويته عند الله) ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

٢ ـ فرقة (اعترفوا) بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب .

(وكانت علة ما ، فرضت على رب العرش اختيار هذا الوقت ، بل فرضت عليه خلق الكون)[٧١] .

وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً (أما سبب ذلك فهو ان الوقت إنما يأتي بعد الإيجاد ، اما قبله فانه لا وقت قبل ذلك الوقت) وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم .

(ولا فرق بين القول الأول والثاني إلا في تهرب القول الأول عن إيجاب شيء على الله بالأولوية) .

٣ ـ فرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً من التعليل فلكي لا يجعلوا لفعل الله علة من الخارج قالوا : ان الفعل لا يحتاج إلى علة .

---

(٧١) هذه هي بالتالي ما تؤدي اليه نظرية مّلا صدرا .

بل ذهبوا الى أن للفاعل المختار ان يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويي النسبة اليه من جميع الوجوه ، فإنه يختار احدهما لا محالة ، وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين(٧٢) .

ويضاف إلى هذه الأقوال الثلاثة للمتكلمين ، قولان للفلاسفة سبق القول فيهما ، أحدهما : أن العالم قديم وإن الرابط بين الحادث والقديم ، الحركة الفلكية .

والثاني : أن العالم قديم والرابط بين القديم والحوادث هو الحركة الجوهرية .

وكما نعرف فان القول الأول هو ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة ، بينما القول الثاني ذهب اليه مّلا صدرا .

إذاً أهم الأقوال خمسة أو بالأحرى ثلاثة إذ القول الأول هو الثاني والرابع هو الخامس .

وبعد استعراض خاطف للأقوال نتناول بالنقد ، مبادىء نظرية الفيض الجديدة .

١ ـ وحدة الإرادة والعلم

يقول مّلا صدرا في ذلك : « فاذاً ، قد انصرح واتضح ان كونه عالماً

---

(٧٢) عن مّلا صدرا ، الأسفار ـ ج ٨ ص ٣٢٥ ـ وقد شنع بعد نقل هذه الآراء ضدها كعادته في سب معارضيه وادعاء العلم والكشف لنفسه فقال : وأنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعية الحقة متمكن من إبطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية إلى التعطيل في حقه (المصدر ٣٢٥) .

مريداً أو واحداً من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار، فإذاً ارادته بعينها علمه بالنظام الأتم ، وهو بعينه الداعي والغاية في هذا الاختيار »[٧٣] .

وسوف نتحدث عن هذا المبدأ في البحوث القادمة التي تتناول موضوع الإرادة إن شاء الله ، ولكن علينا أن نتذكر هنا ، أن القول بوحدة العلم والإرادة هو أكبر جهل تملّك البشر بعد جهلهم برب العالمين سبحانه وتعالى .

ذلك أن وحدة العلم والإرادة جعلت العالم أزلياً ، وبالتالي جعلت معنى خلق الله للعالم هو مجرد فيضان العالم من الله (تعالى عما يقولون) وولادته منه .

وجعلت رب العالمين مضطراً في خلقه ، إذ العلم بصدور شيء منك لا ينافي اضطرارك عليه .

وجعلت رب القدرة سبحانه وتعالى عاجزاً عن تغيير أي شيء في خلقه .

وجعلت البعث والنشور مستحيلاً .

كما ان الجهل بواقع الخلق والإرادة ، كان وراء اكثر المذاهب الجبرية ، وان تذكرة القرآن الحكيم بأن الإرادة الإلهية ليست عين ذاته ، بل هي كلمته التي خلقها وخلق بها الأشياء ، فهي فعله وامره واذنه وليست ذاته .

إن هذه التذكرة حلت أزمة حادة في العقل البشري ، إذ أن عقولنا إهتدت بتذكر الوحي إلى أن الإرادة حادثة لأنها سبب الفعل ، والعلم قد يكون قديماً والعلم لا يؤثر ، والإرادة مؤثرة .

فعلمك بأنك ستخرج غداً إلى موقع عملك شيء ، وقرارك بذلك شيء آخر ، ففي آخر لحظة يمكن لك أن تقرر غير ذلك ، إذاً قرارك هو الذي يستمر

---

(٧٣) المصدر ص ٣٣٣ .

معك الى آخر لحظة .

وما دام البشر ـ وهو خلق من خلق الله ـ قادراً على كثير مما يشاء ، فكيف يكون رب العزة عاجزاً ، وغير قادر على الفعل والترك سبحانه وتعالىٰ .

وبحل هذه العقدة ، نفكّ سائر العقد العلمية بسهولة ، فما دامت الإرادة خلقاً إلهياً وليست صفة إلهية[٧٤] فإن تأخر الخلق درجة وزماناً عن الخالق يكون معقولاً جداً إذ أن الله سبحانه كان قادراً إذ لا شيء ، ثم خلق الإرادة بقدرته ، وخلق الكون بإرادته .

وهكذا عقدة التغيير في الخلق ، فإن الذي خلق السموات والأرض بالإرادة الحادثة ، قادر على ان يخلق مثلهن بإرادة حادثة أيضاً .

وهذا مطلق الكمال لرب العرش سبحانه أن يكون فعالاً لما يريد ، قادراً على ما يشاء .

وهو الذي خلق الأشياء بمشيئته وهو قادر على أن يعيدها متى شاء .

﴿ **أوليس الذي خلق السمٰوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم** ﴾(يس/٨١) .

﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾(يس/٨٢) .

﴿ **فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون** ﴾(يس/٨٣) .

ولو أن الفلاسفة المسلمين لم يستهويهم ضلالات اليونان ولم يحجبهم تقديسهم لاسلافهم عن الإنفتاح على بصائر القرآن ، لكانت هذه الآيات أو

---

(٧٤) ليس من أسماء الله الحسنى الواردة اسم (مريد) لأن الإرادة ليست صفة إلهية ، بل إن اسمه الثابت هو القادر ، المقتدر ، فعال لما يشاء ، وقدرته على الإرادة أو اللا إرادة قديمة ، وهي عين ذاته أما ارادته فهي : كخلقه حادث .

آيات مشابهة تكفيهم عن التخرصات والظنون ، ولما كانوا يـدورون في أفلاك الوهم والخيال حتى يسقطوا من شدة التعب ، في شـرك الأفكار الـدخيلة على فطرتهم ودينهم وتقواهم .

لعن الله إبليس ومكره وغروره ، وأعاذنا منه ومن شياطينه .

٢ ـ مصالح العباد

يقول مّلا صدرا : « وأما القول بالمخصص الإيجابي[٧٥] المبائن لـذات الفاعل ـ سـواء كان مصلحـة تعود إلى العـالم أو شيئاً آخـر كذات الـوقت عند الكعبي ـ فهو أيضاً بين الفساد ، أما المصلحة العائـدة إلى غير الفـاعل الـذي يفعل الفعل بقدرته الإمكانية المتساوية النسبة إلىٰ طرفي المقدور ، فلا تصلح أن تكون مخصصة لأحد الجانبين وداعية للفاعل عليه »[٧٦] .

وحين نسأل مّلا صدرا : لماذا لا يجوز لربنا الرحيم أن يخلق العالم لكي يـربح الخلق عليـه ليـرحمهم وليعبـدوه؟[٧٧] يقـول : « أوليس الشيء الممكن يتسـاوى وجوده وعـدمـه ؟ » نقـول : بلىٰ . . فيقـول : « أوليس وجـود الشيء الممكن بحـاجـة إلى علة ؟ » نقــول : بلىٰ ، ولكن إرادة الله هي علة وجـود الممكن ، فيقـول : « لا يمكن أن تكـون علة وجـود الخلق إرادة الله فقط » ، ويستدل بدليل (سوف) نذكره إن شاء الله ، ويستنتج من كـل ذلك القـول أن تحول الممكن إلى واجب أو بتعبير آخر خروج الممكن من حالة الإمكـان إلى حالة الوجود الذي لا يمكن إلا بعلّة توجب هذا الخروج ، لا يكـون بإرادة الله فقط ولا بمصلحة الخلق ، لأن هذه المصلحـة لا تعود إلى الله ، لأن الله أعـزّ وأجّل من أن يكتمل وجوده بشيء من مخلوقاته .

---

(٧٥) راجع ص ٧٠ ـ ٧١ في علة الحدوث .

(٧٦) المصدر ص٣٢٦ .

(٧٧) بالترتيب مضمون حديث قدسي وصريح آيتين .

إذاً : الخلق لا يكون حادثاً لأن الحدوث يستوجب وجود مصلحة للمخلوق في تأخير وجوده ، وهذا لا يكون دخيلاً في إرادة الله سبحانه .

ودعنا نستمع إلى مّلا صدرا وهو يقرر دليله هذا .

« لأنّا نقول سائلاً عنك » .

هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو إيصال هذه المنفعة للمستأهل لها (أي لأهلها وهم المخلوقون) أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الايصال أو لم يكن ؟

فإن لم يكن شيء من الطرفين أولى له من الآخر ولا أرجح عنده فكيف يريد أحدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتهما اليه ؟

وإن كان تحصيل هذه المصلحة أولىٰ له من عدم تحصيلها ، فالقادر لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة .

والله (سبحانه) أجل وأعلى من أن يكتسب كمالاً من غيره وأن يكون له .اع وغرض غير ذاته بذاته ، التي هي آخر الغايات وافضلها(٧٨) .

وكما نرىٰ : إن هذا الرأي يتنافىٰ مع أُسس الحكمة والعدالة في الأفعال الإلهية ، لأن بإمكاننا أن نتساءل مثلاً : هل دخول الظالم النار والمحسن الجنة ، لمصلحة تعود إلى الله أم لمصلحة تتعلق بالعبد ؟ والأول محال . . لأن الله أعز وأسمىٰ من أن تعود إليه مصلحة ، والثاني لا يكون كافياً لوجود الشيء .

وينتقض هذا الرأي بالتساؤل التالي :

لماذا ترتبت حوادث الكون على بعضها ؟ لماذا خلق آدم أولاً ثم نوح ثم إبراهيم ثم موسى فعيسى فمحمد صلوات الله عليهم ؟

---

(٧٨) المصدر ص٣٢٦ .

لماذا تأخر فيض الله عن خلق الأنبياء وهم أعز خلقه ، هذه الملايين من السنين ؟ أولستم تقولون ان الله خير محض ، وفيض مستمر ؟ فما هي المصلحة في تأخير الخلق ؟

وهذا التساؤل كما سبق الحديث عنه ، هو الذي فتح ثغرة واسعة في نظرية الفيض القديمة منها والحديثة ، انهم يقولون ان تأخير فيض الله عن الأشياء إنما لأحد السببين التاليين :

الأول : لأن مصلحة الخلق تقتضي ترتيب الحوادث .

الثاني : لأننا لا نسأل عن العدم لماذا هو عدم ، بل نسأل عن الموجود لماذا وُجِد ؟

وحسب ما يقولون : الذاتي لا يعلل ، والحوادث كانت معدومة فخلقت ولا تساؤل عن المعدوم .

ونحن نقول : دعنا نتساءل : هل كان تأخر الحوادث لمصلحة ؟ أم لأن العدم ذاتي الشيء ، والذاتي لا يعلل كما تدعون !

إن كان تأخير الخلق لمصلحة ، فكيف تؤثر مصلحة المخلوق في إرادة الخالق ، وإذاً لماذا لا تقولون : إن الكون كله تأخر خلقه لمصلحة المخلوقين ؟

وإن كان ، لأن الذاتي لا يعلل ، وما دام الممكن عدمي الذات ، أي ذاته العدم ، وانه ليس بشيء ، لا يمكن التساؤل لماذا استمر العدم ؟ بل لا بد أن نتساءل لماذا وُجد ؟

فنحن نقول : هكذا بالنسبة إلى أصل الكون ليس من الصحيح أن تسأل لماذا تأخر وجوده ؟

إن ربنا الرحمٰن الرحيم العلاّم الحكيم الذي سبقت رحمته غضبه ،

وقرنت حكمته بعلمه ، خلق الخلائق برحمته ووضعها مواضعهم بحكمته .

والذي أوجب تحول الأشياء من الإمكان إلى الوجود ، هو مشيئة الله . .
﴿ أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ (فصلت/٥٣) .

ونحن أيضاً نقول : أن الممكن ما لم يجب لا يوجد وأنه لا علة خارج ذات الله تؤثر فيه وأنه لا يكتسب من خلقه شيئاً .

ولكن المصلحة التي يراها الرب في خلق الأشياء هي التي تصنع الموضوع لحكمته ورحمته ، ولأن ربنا حكيم فهو يقّدر الليل والنهار والآجال واقوات من في السماء والأرض حسب ما تقتضيه المصلحة ، وهذا لا يجعل أي تأثير من الشيء في ذاته ، بل هو مقتضى كماله المطلق .

ومن السفه أن نبحث عن داع خارجي لمشيئة الله .

والعجيب من مّلا صدرا الذي يقول بمثل ما نقول في معرض رده لرأي المتكلمين ، لكنه يعود ويبحث عن علة للخلق غير مشيئة الله ، وهو يسعى لدعم آراء الفلاسفة في ازلية العالم ، فيقول : وأما القول بعدم المخصص أو نفي التعليل في فعله (تعالىٰ) متمسكاً بقوله : «لايُسأل عما يفعل» ففي ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر الباحثين ، بل الفاضلين .

ويحاول أن يثبت هذه المغالطة في رأيه فيضيف قائلاً : « واعلم أن هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنىٰ السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلاً ، وبين طلبها بمعنىٰ سبب فعله وما به يصير الفعل متعيناً في الصدور ، وموجوداً على الخصوص دون غيره من هذه المرتبة .

فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه (جل اسمه) ، إذ الذاتي للشيء لا يكون معللاً بشيء ، ولا شك لأحد من الحكماء الموحدين والغرفاء الشامخين ، ان فاعلية الواجب سبحانه (أي الله تعالى) بنفس ذاته لا بأمر زائد

علىٰ ذاته ، وكذا الداعي له في إيجاد العالم ، هو علمه بوجه النظام الأتم الذي هو عين ذاته .

فذاته ـ كما هو فاعل ـ فهو علة غائية وغاية لوجود العلم ، فقد تبين وتحقق أن اللمية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنىٰ المجعولات أو بمعنى صدوراتها ، وإن لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنىٰ كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته »[٧٩] .

وهنا يبدو مدىٰ تناقض النظرية الفيضية ، ذلك لأن فعل الفاعل شيء واحد ولا يمكن أن يعلل من جهة ولا يعلل من جهة ثانية ، فإما أن تكون مشيئة الله كافية للخلق أوْ لا ؛ فإن كانت كافية فلماذا البحث عن علة اخرى تحت غطاء علة المفعولية ، وإن كانت غير كافية فلماذا تقولون إن قدرة الله وفاعليته لا تعلل ؟

والواقع أن السؤال عن سبب خلق الله ، إنما هو لمعرفة الحكمة التي وراء هذا الخلق أو ذاك بعد أن ثبت لدينا بأن لا شيء من الخلق من دون حكمة بالغة ، فالسؤال إنما هو لتكميل معارفنا وليس للبحث عن علة للخلق خارجة عن رحمة الله وقدرته وحكمته ، وهو القائل عز من قائل :

﴿ والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴾ (البقرة/١٠٥) .

﴿ يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير ﴾ (فاطر/١) .

٣ ـ أزلية الجود الالهي :

يقول مّلا صدرا : « نعلم انه تام الفاعلية ، تام الإرادة ، ليس في ذاته قصد زائد أو إرادة حادثة ، فيجب كونه صانعاً فياضاً ، لم يزل ولا يزال باسطاً

---

(٧٩) المصدر ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

يديه بالرحمة والعطاء في الآباد والازال بلا قصور ، إنما القصور فينا ابناء عالم الـدنيا والأجسـام وسكـان قـريـة الهيـولى الـظالم اهلهـا وهي دار الـزوال والإنتقال »[٨٠] .

وهـذا المبدأ هـو الذي يـدفعهم إلى المبدأ التـالي ، الذي من الصعب التخلص من آثاره الجبرية ، ذلك لأن وجوب صدور الأشياء من الله (عز وجل) يفقده القدرة على الإختيار .

وإذا فقـدت قدرتـه ، لم يكن حميداً على فعـاله ، ولم يكن فعـالاً لمـا يشاء .

ويحق لك أن تتساءل : ما الذي أوجب الفيض الدائم على الله ؟ يجيب الفيضيون : قدم إرادته ، وانها عين ذاته . ونقول : إذاً لماذا لم يفض اكثر من هذا ؟ ولماذا جعل أفضل رضوانه ونعمه في الجنة بعد ما شاء من السنين ؟ وملا صدرا يؤمن بتجدد الفيض واستمـرار العطاء ، ومـاذا يعني التجدد غيـر انقطاع فيض معين قبل وبعد وقته المحدد ، وإذا جاز أن ينقطع الفيض المعين ، فلم لا يجوز انقطاع فيضه سابقاً قبل الإنشاء ، ولاحقاً بعد فناء الأشياء ، ﴿ **بل هم في لبس من خلق جديد** ﴾ (ق/١٥) .

دعنا نضرب مثلاً : «إنه يقول : ان كل يوم خلق جديد ، ومن فيه وما فيه يخلقون من جديد .

دعنا إذاً نتساءل : هل كان بامكان الله أن يخلق هذا اليوم بمن فيه وما فيه منذ الأزل أم لا ؟ وأساساً هل كان يريـد ذلك أم لا ؟ فـإن قتلم : أن إرادته لم

---

(٨٠) ثم يقول بعد ذلك : وهو يمتدح نفسه بغلوٍ كبير ، فإذا الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنـا بملاحظة الأمر على ما هي عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية . . . الخ (المصدر ص٣٢٨) .

تكن قديمة ، فكيف تغير ذاته ؟ وإن قلتم أن إرادته قديمة ، فكيف تخلفت إرادته عن الفعل ؟ وبتعبير آخر كيف سُلبت قدرته منه ؟ فقد أراد ولم يُحدث ما أراد ، وكلما تتصورون جواباً علىٰ هذا الإعتراض هو بالذات جوابنا على اعتراضكم السابق ، كيف يكون الله ولا يكون معه مخلوق .

وفي الواقع تغير الأشياء من حال إلى حال ، وتنوعها وتحديدها بالمكان والزمان أقوى شاهد على أنها مخلوقة ، وأن خالقها أجل وأعظم من التحول والتغيير وأنه تعالى عن العجز والنقص .

يقول الحديث الشريف المأثور عن أمير المؤمنين (عليه السلام) :

« الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده . . مستشهد بحدوث الأشياء على ازليته وبما وسمها من العجز على قدرته ، وبما اضطرها إليه من الفناء على دوامه »[٨١] .

والعجيب من مّلا صدرا الذي كان يسعى سعياً حثيثاً من أجل تطبيق الشريعة على الحكمة ، كيف نسب إلى الله العجز من حيث لا يدري ؟ كيف اعتقد بأن يد الله مغلولة ؟ وأن الله سبحانه قد فرغ من الأمر ؟ أولم يشعر أن مبنى عقيدته ـ التي اتبع فيها أهواء الفلاسفة السابقين ـ في قدم الإرادة ، عدم قدرة الله على أي تغيير وتطوير ، وبالتالي على انعدام مسؤولية الإنسان عن افعاله ، وعلى جبرية الكون وما فيه وفيه الإنسان ! .

ثم نسي أن برامج هدىٰ القرآن ونصوص أهل بيت العصمة كيف انها صريحة في أن الله قادر على ما يشاء ، وأن المشيئة مخلوقة وانه لم يكن مع الله شيء ، دعنا نتلو معاً بعض الكلمات المضيئة في هذا الحقل :

﴿ يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير ﴾ (فاطر/١) .

---

(٨١) نهج البلاغة .

﴿ إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد * وما ذلك على الله بعزيز ﴾
(إبراهيم/١٩ - ٢٠) .

﴿ يخلق ما يشاء ويهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور * أو يزوجهم ذكراناً واناثاً ويجعل من يشاء عقيماً انه عليم قدير ﴾
(الشورى/٤٩ - ٥٠) .

﴿ اوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ (يس/٨١) .

الأحاديث الشريفة

عن الكافي عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) انه قال :

« خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة » .

عن الإحتجاج عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) انه قال :

« وكل شيء سواه مخلوق ، وإنما تكون الأشياء بارادته ومشيئته من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان » .

عن الكافي عن محمد بن عطية قال : جاء رجل إلى ابي جعفر (عليه السلام) من اهل الشام من علمائهم فقال : يا ابا جعفر اسألك عن مسألة قد اعيت عليّ أن اجد أحداً يفسرها وقد سألت عنها ثلاثة اصناف من الناس ، فقال كل صنف منهم شيئاً غير الذي قال الصنف الآخر ، فقال له أبو جعفر : ما ذاك ؟ قال : اسألك عن أول ما خلق الله من خلقه فان بعض من سألته قال : القدر ، وقال بعضهم : القلم وقال بعضهم : الروح ، فقال : ابو جعفر (عليه السلام) : « ما قالوا شيئاً ، أخبرك ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره وكان عزيزاً ولا أحد كان قبل عزه .

وذلك قوله : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وكان الخالق قبل

المخلوق ، ولو كان أول ما خلق الله الشيء من الشيء إذاً لم يكن له انقطاع أبداً ، ولم يزل الله ـ إذاً ـ ومعه شيء ليس هو يتقدمه .

ولكنه كان إذ لا شيء غيره ، وخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه ، وهو الماء الذي خلق الأشياء منه ، فجعل نسب كل شيء إلى الماء ، ولم يجعل للماء نسباً يضاف اليه » .

وعن كتاب (التوحيد) في حديث مأثور عن أبي عبد الله (عليه السلام) : « كان الله عز وجل ولا شيء غير الله ، معروف ولا مجهول ، وكان عز وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل » .

جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه .

٤ ـ الخالق بين الإختيار والإضطرار

يقول مّلا صدرا : « ان الله (سبحانه) إذا كان هو الفاعل لما يشاء ، كانت إرادته واجبة الوجود كذاته ، لانها عين ذاته الأحدية » وقد مرّ ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، واضاف : « بل الحق في معنى كونه مريداً انه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته ، وانه كيف يكون وذلك النظام يكون ـ لا محالة ـ كائناً ومستفيضاً وهو غير مناف لذات المبدأ الأول (جلّ اسمه) لأن ذاته كل الخيرات الوجودية »[٨٢] .

وكما يبدو لنا أن هذا المبدأ هو التسلسل الطبيعي لقدم الإرادة ولأنها عين ذاته ، فما دامت الإرادة عين ذات الحق فهي ليست فقط قديمة ، بل وايضاً لا تتغير ولذلك فإن إرادة الحق للخلق إرادة ضرورية وهي واجبة ، وصدور الأشياء منه كصدور الأشعة من الشمس (كما مثّل مبدع نظرية الفيض الشيخ اليوناني

---

(٨٢) الأسفار ج٨ ص٣١٦ ـ ٣١٧ .

افلوطين) إلا بفارق واحد هو أن الشمس لا تعي الأشعة التي تصدر منها ، والله (سبحانه عما يقول الجاهلون) يعي ذلك ، ووعيه لصدور الأشياء ، هو عين ارادته . أما انه هل يستطيع أن يوقف الصدور ؟ فإنهم يقولون : كلا .

وكما نرىٰ : ان سلسلة النفي والتجريد ، وصلت عند مّلا صدرا ومثل سابقيه من الفلاسفة ابتداء من افلوطين واستمراراً مع الفارابي ، إلى تصور الخالق تصوراً قريباً جداً من تصور المادة الأولىٰ (الهيولى) عند قدماء اليونان .

فماذا بقي للإله وقد جردناه باسم أو بآخر عن قدرته في الأشياء ، بل في اختياره الأول لصدور الأشياء منه .

ويبدو أن مّلا صدرا قد تنبه إلى مدى الفجوة التي ظهرت في نظريته فأراد حلها وقال : « ولعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ازلية كان (لا صدور العالم) ممتنعاً بالذات ، فيلزم أن يكون (صدوره) واجباً بالذات ، وذلك ينافي امكان وجوده بالذات »[٨٣] .

وهكذا انتقد نفسه بما يلي : ان وجود العالم في رأي مّلا صدرا لم يتحقق إلا بعد تحوله إلى واجب ، وفق قاعدته المعروفة ، الشيء ما لم يجب لا يوجد . وإذاً فهو ليس بممكن لإن عدم وجوده أصبح آنئذ ممتنعاً .

وتصدى للإجابة عن هذا الإعتراض بكلام طويل نختصره فيما يلي :

ليس معنى الممكن ما كان وجوده وعدمه متساوياً ، لأن الأشياء ـ عنده إما موجودة بالضرورة ، أو عدمٌ بالضرورة ـ بل الممكن ما يكون موجوداً بالغير وإن كان عدمه ممتنعاً ، وهذا مستوحى من أفكار الفارابي التي سبق بيانها .

والإعتراضات على المبدأ الرابع فقط ، كثيرة ، وقد انتبه اصحاب النظرية لبعضها وحاولوا الإجابة عنها ، وعادة ما كانت الإجابات اعادة لبيان ذات

---

(٨٣) المصدر ص ٣٢٨ .

الفكرة ، أي فكرة الصدور باسلوب جديد .

والواقع إن أساس هذا المبدأ قائم على امرين :

الأول : الجهل بمعنى الإرادة والقدرة

فهل الإرادة عند المخلوق هي : الإضطرار إلى عمل شيء ملائم له عالم به ، أم الإرادة خصوصاً عند الخالق هي : اختيار احد طرفي الممكن ؟

وقد اختلط معنى الإرادة بمعنىٰ العلم عند مّلا صدرا ، (أو هُم خلطوهما عمداً) إلى درجةً ، حاول نسبة خلق العالم إلى علم الله سبحانه ولا شيء غيره ، فكما ان صور الأشياء موجودة في أذهاننا بمجرد الإلتفات اليها ، كذلك المخلوقات توجد في الصقع الألهي بالعلم بها .

قال : « ولا استبعاد في كون العلم نفسه سبباً لصدور الأشياء ووجودها ، كالماشي على جدار دقيق العرض ، إذا تصور السقوط يسقط بتصوره ، وعد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالعمه والوهم ، وكذا اصابة العين التي علم تأثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالىٰ :

﴿ وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ﴾ .

ومن قوله (صلّى الله عليه وآله وسلم) : « العين تُدخل الرجل القبر ، والجمل القِدْر » .

وإذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشري مؤثراً في وجود المعلوم ، فالأولى أن يجوز ذلك في العلم الأزلي الذي انشأ العالم من العدم الصرف »[٨٤] .

والواقع إن الفلسفة لا تستطيع أن تخرج عن إطار الجبر لا في الخالق ولا

---

(٨٤) المصدر ص ٣٤٧ .

في المخلوق ، وهذا اعظم عُقد الفلسفة الناتجة عن جهل الفلاسفة بالمنهج السليم في الوصول إلى الحقيقة ، وهو المنهج الوجداني .

ذلك لأننا إذا راجعنا وجداننا وعُدنا إلى هدى عقلنا ـ والعقل هو الرأسمال الوحيد في عالم المعرفة ـ لعرف كل واحد منا انه قادر على ان يفعل اشياء ويترك اخرى ، وينطق ، ويسعىٰ ، ويبطش ، ويطعم ، ويختار الأنتماء أو اللا انتماء ، و . . و .

من منا يشك إذا خرج من دائرة الثقافات الفلسفية الجبرية ـ أنه قادر على كثير من الأفعال وعلى تركها ، على حد سواء ، وانه ليس كالشجرة التي تنمو رغم انفها ، وليس كالحيوان الذي ـ عادة ـ يختار طريقه من دون قدرة على تركه .

من منا لا يرى نفسه مسؤولاً عن حسناته ، بل عن سيئاته أيضاً .

نحن نقيّم الناس على أساس مسؤولياتهم عن أفعالهم ولا مسؤولية إلا بعد القدرة والإختيار .

فكيف يجوز لنا أن نخلط بين العلم والإرادة ؟ وكيف يمكننا أن نفسر القدرة بالإضطرار ؟

إن دائرة علمنا أوسع بكثير من دائرة قدرتنا ، نحن نعلم بطلوع الشمس وغروبها ، وانتشار الأنجم في السماء وافولها ، فهل نحن قادرون عليها ؟ وإذا كان العلم والقدرة شيئاً واحداً ، إذاً كان ينبغي أن يؤثر العلم دائماً وأبداً ، وهل يتصف العلم اتصافاً ذاتياً بشيء ثم ينفصل عنه ؟

ولا يخفى على القاريء مدى سخافة الأمثلة ، التي ضربوها ، لتأثير العلم وهل السقوط من علٍ ، بسبب العلم أم الجهل ، وقلة القدرة على التوازن

مضافاً إلى تأثير الجاذبية ؟

وأما بالنسبة إلى رب العزة سبحانه وتعالىٰ فإن الحديث عن (كيف) هو الذي ادخلهم في متاهات الضلالة .

إن السمع غير البصر ، والقدرة غير العلم ، والعذاب غير الثواب ، والنار غير الجنة ، والظلمات غير النور .

والله سبحانه الواحد الأحد الصمد هو السميع البصير القادر العليم ، المعذب المثيب ، خالق النار والجنان وجاعل الظلمات والنور .

فكيف كان الله واحداً ، وكانت المسموعات والمبصرات ، والمخلوقات والمعلومات ، والنار والجنات ، والنور والظلمات ؟

(كيف) ؟

لا (كيف) .

خذ الغايات واترك المباديء .

بلى يكفينا أن نعلم أن ما يخص المفعول ، أي غاية الصفة ، وتجلي الاسم يختلف من صفة إلى صفة ، ومن اسم لاسم ، فغاية صفة القدرة هي انه فعال لما يريد **﴿ وإن أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كنْ فيكون ﴾** بينما غاية صفة العلم انه لا يخفىٰ عليه شيء في السماوات والأرض .

تجلي اسم الغفار ، يتحقق في جنة وغفران ، بينما وتجلي اسم شديد العقاب ، يتحقق في نار وسعير !

وكما ان احدية الله لا تنافي وجود الجنة والنار والدنيا والآخرة ، و . . و . . كذلك صمدية الله لا تنافي أن يكون مالكاً للقدرة ، وعنده مفاتيح الغيب ، وعنده خزائن السماوات والأرض وان يكون في ذات الوقت علام الغيوب .

فإن غاية القدرة غير غاية العلم ، وما يتحقق بالقدرة هو الفعل ، وما يتحقق بالعلم هو : أن لا يخفىٰ عليه شيء في السماوات والأرض .

إنهم وبسبب التفكر في ذات الله ، ومحاولاة توهمه والإحاطة به علماً وقعوا في مثل هذه المآزق الخطيرة ، ولو انهم اكتفوا بقول ، ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ إذاً لما وقعوا في متاهات الضلال .

الثاني : الجهل بحقيقة الإرادة

إن ذات الإرادة الاختيار . ومعنىٰ الإختيار : الحرية المطلقة في القبول والرفض والقدرة على ترجيح أحد الطرفين على الثاني في حالة الإستفادة من هذه الحرية في القبول أو الرفض .

والإرادة هي بذاتها علة لترجيح احد طرفي الممكن عند البشر ، وهي فوق المؤثرات الضاغطة ، وذاتها القدرة على الإختيار ، ولا يمكن تعليلها بمؤثر خارجي .

وعجز الفلاسفة في فهم الحرية البشرية نابع من إستخدامهم لمنهج علمي ناقص وقائم على أساس العلة والمعلول ، وهذا المنهج لا يسمو إلى واقع الإنسان القادر الحر .

أما المنهج الصحيح فهو العودة إلى الوجدان مباشرة واستنطاق العقل عمّا إذا كان اختيار الفرد حراً أم هو مجبورٌ عليه .

وإذا ثبت بالعقل والوجدان الذاتي أن البشر حرّ في اختيار طريقه ، وانه برغم ضغط المؤثرات الخارجية ، فإنه يملك قدرة ترجيح احد الطرفين حتى ولو كان يقتضي الموت واقفاً ، على الحياة بذل .

أقول : إذا ثبتت هذه القدرة عند الإنسان المخلوق ، فإننا نهتدي إلى أن الله خالق السماوات والأرض ، جاعل الظلمات والنور ، فعّال لما يشاء .

وإن إرادته بذاتها علة الخلق ، ومن السفه البحث عن علة لإرادة الله .

يقول ربنا :

﴿ قل اللهمْ مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير ﴾ (آل عمران/٢٦) .

﴿ قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ﴾ (آل عمران/٧٣) .

﴿ ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير ﴾ (المائدة/١٧) .

﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾ (القصص/٦٨) .

إننا قد نبحث عن حكمة الخلق عند الله ولكن لا يحق لنا أن نبحث عن علة الخلق ، إذ لا جبر على الله الفعال القدير ، وهل إله من يضطره المخلوق إلى شيء ، سبحانه ، يقول سيدنا الإمام الحسين في دعاء عرفة :

« إلهي تقدس رضاك أن يكون له علة منك ، فكيف يكون له علة مني ، إلهي انت الغني بذاتك ان يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنياً عنّي »[٨٥] .

تدبير الكون بين حركة الفلك وحركة الجوهر

إذا كان العالم قديماً وعلته قديمة ، فلماذا تتجدد فيه الحوادث ؟ لماذا الليل والنهار متعاقبان والموت والحياة ؟ واساساً لماذا الزمان ذاته ؟

للإجابة على هذا السؤال قولان :

أحدهما : إرتآه الفلاسفة السابقون .

---

(٨٥) دعاء عرفة القسم الثاني ـ (مفاتيح الجنان) ص ٢٧٣ .

والثاني : اعتقده مّلا صدرا وتبعه الملا السبزواري .

يقول الرأي الأول : الرابط بين الحادث (أي الحوادث اليومية) والقديم والمرجح والمخصص لحدوثه (هو) : الحركة الدورية الفلكية .

ببيان : ان حيث ذاتها ثابتة ونسبُها متجددة ، نسبها إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة .

فالحركة من حيث الذات التي هو التوسط بين المبدأ والمنتهىٰ ، وهي المحفوظة في جميع الحدود مستندة إلى المبدأ الثابت ، وباعتبار نسبها المتجددة تسند إليها الحوادث المتجددة ، فكل حد منها شرط لحدوث حادث ، وقع في زمان خاصْ مخصص لحدوثه . فعلة كل حادث مركب من شيئين ، شيء قديم كالعقل الفعال بحول الله وقوته ، ومن شيء حادث هو ذلك الحد[٨٦] .

دعنا نضرب مثلاً : عقارب الساعة في تحرك دائم ، اعتماداً على قاعدة ثابتة ، فكلما وصلت إلى موقع ، اشارت إلى زمن معين ، بالرغم من حدوث الاشارة إلى هذا الزمن ، إلا أن العقرب الذي يشير اليه ثابت .

والآن لنفترض أن عقرب الساعة حينما يصل إلى رأس الساعة تحدث صوتاً ، فإن الصوت حادث متجدد ، بينما قاعدة العقرب ثابتة .

وهكذا الحركة الفلكية ثابتة وقديمة ، وقائمة على أساس ثابت ، إلا أنها سبب في حوادث معينة كلما بلغت حداً معيناً .

وبعضهم قالوا أن حركة الفلك ليست مستديرة ولكنها مستطيلة ، إلا أن كل متغير من متغيراته قائم على أساس المتغير السابق ، وعلة للمتغير اللاحق . وبالرغم من أن هذا يلزم التسلسل إلا أنه يجوز عقلاً لأنه تسلسل تعاقبي .

---

(٨٦) ميزان المطالب ص١٢ ج٢ .

ولم تعجب مّلا صدرا نظرية الحركة الفلكية للسبب التالي :

إن الأمر التجددي البحت ليس له بقاء اصلاً ، فضلاً عن كونه قديماً ، وأما الماهية الكلية فهي غير مجعولة ، ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها(٨٧) .

وبتعبير آخر : كيف نتصور الحركة قديمة ، والحركة ذاتها التجدد ، وكل فترة منها تنتهي لمصلحة فترة جديدة ، صحيح انها جميعاً تسمىٰ (حركة) ولكن هذه الماهية الكلية ليست بشيء موجود ، فلا يكون سبباً للإستمرار ! أو يكون الشيء العدمي أو الإعتباري رابطاً بين القديم والحديث ؟

هذا ما يمكن أن نفهمه من اعتراض مّلا صدرا على مذهب الفلاسفة ، بيد أنه حين ابتدع النظرية الجديدة ، لم يفلح في التهرب عن هذا الإشكال ، وتوضح ذلك في البيان التالي ، ماذا يدعي مّلا صدرا ؟ إنه يقول :

« الرابط هو الحركة الجوهرية الفلكية والطبيعة الفلكية ، فمن وجهها العقلي مستندة إلى القديم الثابت ، .ومن حيث وجهها الكوني مستندة اليها الحوادث الكونية »(٨٨) .

وبتعبير آخر : هناك طبيعة فلكية مركبة من وجهين : وجه متصل بالله ، وآخر متصل بالخلق . . فوجهها الإلهي قديم ، ووجهها الخلقي حادث ، وهذه الطبيعة ذات حركة ذاتية جوهرية .

ونحن لا نناقش هنا في الطبيعة الفلكية ما هو مراده منها ، وهل هي منتزعة من علم الفلك عن (بطليموس) والذي اصبح اليوم من أشد الأفكار

---

(٨٧) المصدر عن (مّلا صدرا) ص ١٣ .

(٨٨) المصدر ص١٤ .

تخلفاً ، أم أنه يعني فكرة جديدة لم نعرفها عند أحد من أسلافه الفلاسفة .

ولا نسأله : عن الدليل الذي هداه إلى وجود مثل هذه الطبيعة .

كما لا نعترض عليه في القول برب النوع والإله النصفي ، أو الإيمان بشيء نصفه إله ونصفه ليس بإله ، المستوحى من أشد أفكار البشر تخلفاً ورجعية وجهلاً ، وهي أفكار اليونان القديمة في أرباب الأنواع .

ولا نناقشه في تعابيره التي تنضح غروراً حين يقول ، وهو يستدل لنظريته بالكشف :

« إن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة ، لا يمكن إلا بما هدانا الله اليه ، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هي عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية »[٨٩] .

إنما نقول له : إذا كانت طبيعة الأشياء حركة جوهرية ، وهي بالتالي فناء وزوال ، فكيف أصبحت قديمة ، ورابطة بين الحادث والقديم ؟ هل آنات الحركة إلا مجموعة وجودات متراصة ، وكل وجود بحاجة إلى فيض جديد ، والإسم الذي نطلقه على هذه الآنات مثل حركة أو سماء أو أرضٍ وما اشبه ، ليس إلا ماهية عدمية ليس لها وجود خارجي .

وبتعبير آخر : ما هو الفرق بين الحركة الفلكية والحركة الجوهرية ؟ أليست الحركة هي الحركة سواء كانت جوهرية أو فلكية ؟ أوليست طبيعة الحركة هي الفناء ، ولا يصلح أن يكون رابطاً بين القديم والحادث .

إن اعتراض مّلا صدرا على الفلاسفة السابقين حق ، وهو بذاته يرد عليه ايضاً .

---

(٨٩) المصدر .

ثم ان السؤال لا يزال قائماً دون إجابة : إذ السؤال الأول كان حول تعليل انقطاع فيض الله من الأزل عن الأشياء ، ولا يزال ذات السؤال قائماً : فنقول بناءً على قوله من تجدد الأكوان في الطبيعة الجسمانية ومسبوقية كل وجود معين مفروض في كل حين بعدم زماني وعدم أزلي ، لما انقطع الفيض من الأزل بغير النهاية عن الأكوان والوجودات في عالم الطبع ، فإذا جاز انقطاع الفيض بالنسبة اليها لِمَ لا يجوز بالنسبة إلى جميع العالم ، أليس حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحداً ؟

غاية ما يمكن أن يقال من جانبه امران :

الأول : ان تجدد هذه الأكوان وحدوثها ومسبوقيتها بالعدم الزماني والازلي (إن هذه الطبيعة) ذاتية ، فامساك الفيض عنها من جهة النقص في ذاتها لا من جهة البخل والنقص في المبدأ الفياض ، فحينئذ نقول نحن أيضاً : من أين ثبت أن عالم الإمكان برأسه (أيّ عموماً) لم يكن ذاته كذلك ، أي (كانت) المسبوقية (بالعدم الازلي) من طبيعتها .

الثاني : إن العناية الإلهية اقتضت حدوثها وتجددها ، كذلك فنحن نقول أيضاً : من اين ثبت أن العناية الإلهية لم تقتض حدوث المخلوقات ومسبوقيتها بالعدم الازلي(٩٠) .

نظرية الفيض في ميزان النصوص

والنصوص الإسلامية تذكرنا بالحقائق التالية فيما يتصل بالموضوعات التي تتناولها نظرية الفيض الجديدة(٩١) .

١ ـ إن الإرادة عند الله غير علمه سبحانه ، وإن علمه قديم وهو صفة

---

(٩٠) المصدر .

(٩١) راجع حديثنا تحت عنوان « لماذا حدثت الأشياء ؟» .

الذات بينما الإرادة حادثة وهي من صفات الفعل .

٢ ـ إن الله خلق الكون للناس رحمة بهم لكي يربحوا عليه .

٣ ـ إنه كان ولم يكن معه شيء لا مخلوق ولا معلوم .

٤ ـ إنه مطلق المشيئة ، إذا شاء خلق ، وإن لم يشأ لم يخلق ، وهو متعال عن الجبر والإيجاب .

وبالرغم من أن بحوثنا في هذا الكتاب تتناول هذه الموضوعات في سياقها المناسب وبتفصيل إن شاء الله ، إلا أننا ننقل لكم فيما يلي طائفة من النصوص الإسلامية بشأنها لتكميل بحوثنا في نظرية الفيض وموقف الإسلام منها .

الإرادة الحادثة

التعبير القرآني عن الإرادة يرتبط كثيراً بكلمة « إذا » وهي تشير إلى الوقت والزمان ، يقول ربنا :

﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كنْ فيكون ﴾ (النحل/ ٤٠) .

وقد يعبر عنها القرآن بـ (أن) الشرطية مثال ذلك :

﴿ ولا تقولن لشيء إنّي فاعل ذلك غداً * إلا أن يشاء الله ﴾
(الكهف/٢٣ ـ ٢٤) .

والتعبير القرآني يربط بين بعض الحوادث الممكنة وبين الإرادة الإلهية ، أن لو أرادها لوقعت ، مما يدل على حدوث الإرادة فيقول :

﴿ ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ﴾ (البقرة/٢٥٣) .

﴿ ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ﴾
(المائدة/٤٨) .

﴿ ألم ترَ إلىٰ ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس

عليه دليلاً ﴾ (الفرقان/٤٥) .

والحديث الشريف يقول : عن ابي عبد الله (عليه السلام) .

« المشيئة محدثة . . . » .

وعن الإمام الرضا (عليه السلام) :

« المشيئة والإرادة من صفات الافعال فمن زعم أن الله عزّ وجلّ لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد » .

وعن الإمام الصادق (عليه السلام) :

« خلق الله المشيئة قبل الأشياء ، ثم خلق الأشياء بالمشيئة » .

ويروىٰ عن بكير بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متفقان ؟ فقال (عليه السلام) :

« العلم ليس هو المشيئة »(٩٢) .

حكمة الخلق

لم يخلق ربنا الخلق عبثاً ، ولا تركهم سدىٰ ، إنما خلق الأشياء بالحق . قال ربنا :

﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ (الأنبياء/١٦) .

والحكمة من خلق الناس عبادة الله .

﴿ وما خلقت الجن والأنس إلّا ليعبدون ﴾ (الذاريات/٥٦) .

والغاية من الخلق الرحمة بالناس .

---

(٩٢) الأحاديث وغيرها تجدها في كتب الحديث المعتبرة ونحن اثبتناها من كتاب (ميزان المطالب) ص٥٨ ـ ٥٩ .

﴿ ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾
(هود/١١٨ ـ ١١٩) .

والأحاديث المأثورة تفسر ذلك .

قال : سألت الصادق (عليه السلام) فقلت له لم خلق الله الخلق ؟ فقال :

« إن الله تبارك وتعالىٰ لم يخلق خلقه عبثاً ، ولم يتركهم سدىٰ ، بل خلقهم لاظهار قدرته ، وليكلفهم طاعته ، فيستوجبوا بذلك رضوانه ، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة ، ولا ليدفع بهم مضرة ، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد » .

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : لما خرج الحسين بن علي (عليه السلام) إلى أصحابه قال :

« أيها الناس إن الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه ، فإذا عرفوه عبدوه ، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه »[٩٣] .

الأول بلا أول كان معه

يقول ربنا سبحانه :

﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾
(الحديد/٣) :

وهل يكون الأول إذا كان معه شيء قديم ؟

والأحاديث المأثورة عن المعصومين (عليهم السلام) توضح ذلك .

(٩٣) المصدر ص٩ ج٢ .

روى ابن أبي عمير عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) : « هو الأول الذي لا شيء قبله ، والآخر الذي لا شيء بعده ، وهو القديم وما سواه مخلوق محدث ، تعالىٰ عن صفات المخلوقين علواً كبيراً » .

ويروي أبو إسحاق الليثي عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنه قال :

« يا إبراهيم : إن الله تبارك وتعالىٰ لم يزل عالماً ، خلق الأشياء لا من شيء ، ومن زعم أن الله عزّ وجل خلق الأشياء من شيء فقد كفر ، لأنه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قديماً معه في ازليته وهويته ، كان ذلك ازلياً ، بل خلق الله عزّ وجل الأشياء كلها لا من شيء »[94] .

الإرادة المطلقة

تذكر آيات القرآن : إن الله تعالىٰ فعّال لما يشاء ، وانه إذا أراد ، أفنىٰ الخلائق جميعاً وخلق غيرهم وانه لم يَعْيَ بخلق السماوات والأرض وبأن قدرته مطلقة وأنه على كل شيء قدير .

﴿ يزيد في الخلق ما يشاء إنّ الله على كل شيء قدير ﴾ (فاطر/١) .

﴿ إنّ يشأ يُذهبْكم ويأتِ بخلقٍ جديد ﴾ (إبراهيم/١٩) .

﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ (ق/١٥) .

---

(٩٤) هذان الخبران وغيرهما تجدهما في المصدر ص١١ ج٢ .

الفهرس

(١)

(٢)

القسم الثاني

بحوث حول الوجود والموجود

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

القسم الثالث عن :

العالم بين نظرية « الفيض » وبصيرة « الخلق »